# VOORLEZINGEN

OVER

# GELOOVEN EN WETEN,

ALS

## INLEIDING IN DE DOGMATIEK EN WIJSBEGEERTE DER GODSDIENST,

GEHOUDEN EN INGEVOLGE DEN WENSCH ZIJNER TOEHOORDERS UITGEGEVEN,

DOOR

**D^R. JOHANN EDUARD ERDMANN,**
Buitengewoon Hoogleeraar der Wijsbegeerte aan de Universiteit te Halle.

---

UIT HET HOOGDUITSCH,

DOOR

**M^R. J. BAKKERKORFF.**

**Met eene Voorrede, in verband met de strijdschriften van de Hoogleeraren SCHOLTEN en OPZOOMER.**

LIBRARY
OF THE
Theological Se y.
PRINCETON, N.
Divisio 2.1
Case
Shelf Sectio 5
Book No....
BT
771
.E725
D-21
Er285
D

# RÉPERTOIRE GÉNÉRAL D'ÉCONOMIE POLITIQUE ANCIENNE ET MODERNE,

PAR

## Mr. A. Sandelin,

CONSSEILER D'ÉTAT EN SERVICE EXTRAORDINAIRE - ANCIEN MEMBRE DES ÉTATS-GÉNÉRAUX, CHEVALIER DE L'ORDRE DU LION NÉERLANDAIS, ETC.

**ÉDITEUR, P. H. NOORDENDORP, A LA HAYE.**

---

L'idée de ce livre est très-heureuse; un recueil semblable manquait à la science.

Le Répertoire, rédigé en français par M. Sandelin, est alphabétique. L'auteur s'est proposé de reproduire, dans cet ordre, ce qu'il connaît de plus saillant sur chaque sujet d'économie politique, soit dans les ouvrages, soit dans les revues, et de compléter son ouvrage de courtes notices bibliographiques et biographiques sur les écrivains qui ont laissé des travaux de quelque valeur. Ainsi, la première livraison commence par les mots *Abeille*, *Abot de Basinghen*, écrivain du dernier siècle, et par les mots *Abondance*, *Absolu*, *Abus*, *Académies*, *Accumulation*, etc. Des notes de l'éditeur donnent en outre des renseignements utiles.

Rien n'est plus simple que ce plan. Cependant rien n'est, à notre avis, plus difficile que son exécution. Pour réussir dans une pareille entreprise, il faut avoir fait une masse de lectures, et se les rappeler au moins sommairement; il faut que par un jugement sain et un goût exercé on porte son choix sur les mille morceaux; il faut savoir multiplier les reproductions sur certains sujets; et, en même temps, savoir résister au désir de reproduire de bons travaux que l'on connaît sur d'autres.

La difficulté d'une pareille œuvre est telle que nous tenons la perfection pour impossible; et, d'autre part, nous apprécions, si bien l'utilité d'un pareil répertoire, que nous en serions satisfait pour notre compte, quoiqu'il présentât et des lacunes et des superfluités. Nous aurons quelque jour l'occasion d'émettre notre avis en pleine connaissance de cause sur l'ouvrage dont MM. Sandelin et Noordendorp ont voulu doter la science économique, mais dès á présent nous croyons pouvoir dire á tous ceux qui veulent avoir un livre utile, que le *Repertoire d'économie politique* est tout à fait digne de leur choix; c'est un véritable complément de toute bibliothèque économique; c'est, en outre, une encyclopédie dans laquelle on peut puiser à défaut des ouvrages plus complets. Or, cette encyclopédie est variée à l'infini, essentiellement éclectique, et n'ayant aucun des inconvénients d'un ouvrage sorti de la plume d'un seul écrivain.

(*Extrait du Journal des Économistes du mois d'Octobre* 1846.)

GT771
.E725

# VOORLEZINGEN

OVER

# GELOOVEN EN WETEN.

Boekdrukkerij. GEBROEDERS BELINFANTE
te 's Gravenhage.

# VOORLEZINGEN

OVER

# GELOOVEN EN WETEN,

ALS

## INLEIDING IN DE DOGMATIEK EN WIJSBEGEERTE DER GODSDIENST,

GEHOUDEN EN INGEVOLGE DEN WENSCH ZIJNER TOEHOORDERS UITGEGEVEN,

DOOR

**D^R. JOHANN EDUARD ERDMANN,**
Buitengewoon Hoogleeraar der Wijsbegeerte aan de Universiteit te Halle.

UIT HET HOOGDUITSCH,

DOOR

**M^R. J. BAKKER KORFF.**

**Met eene Voorrede, in verband met de strijdschriften van de Hoogleeraren SCHOLTEN en OPZOOMER.**

'S GRAVENHAGE,
P. H. NOORDENDORP.

1846.

# GELOOVEN

EN

# WETEN.

Wie tot God komen wil, die moet gelooven.

Hebr. 11, 6.

Maar wij hebben niet ontvangen den geest der wereld, maar den geest uit God, dat wij weten kunnen, wat ons van God gegeven is.

I Cor. 2, 12.

## VOORREDE VAN DEN VERTALER.

Het zou voorzeker een verblijdend verschijnsel zijn, indien de grootere belangstelling in de Wijsbegeerte, die zich, sedert eenigen tijd, hier te lande begint te vertoonen, eenen degelijken grondslag had en mitsdien mogt worden beschouwd als een blijk van toenemende behoefte aan diepere inzigten, inzonderheid waar sprake is van godsdienst en zedelijkheid, van gelooven en weten, van gevoel, verstand en rede, van bewustzijn en zelfbewustzijn, van 's menschen innigste wezen, d. i., den geest en de verschillende vormen, in welke hij zich uit of openbaart.

Immers aan de gebrekkige kennis van den geest en van zijne vormen mag men de vele verwarde en elkander tegensprekende opvattingen toeschrijven, die ons van alle kanten te gemoet komen, zoo dikwijls van Staat en Staatsregt, van Godsdienst en Godgeleerdheid, van Wetenschap, ja zelfs van Logica, Metaphysica enz. gehandeld wordt. Te vergeefs zoekt men daarin naar den geest in zijne eonerete gestalte, d. i., in zijne waarheid en werkelijkheid. Verdeeld en verbrokkeld staat hij als eene veelheid van op zichzelve staande, slechts uitwendig met elkander verbonden, bepalingen voor ons; de band, die hem bindt, is verscheurd; zijne eenheid is hem ontroofd.

Verblijdend, — wij herhalen het, — zou het zijn, indien dit wierd ingezien en de zich aankondigende meerdere bemoeijing met de wijsbegeerte aan dit inzigt moest worden toegeschreven. Want het komt er op aan, om den geest, van zijne theoretische en praetische zijde, in volstrekte eenheid en overeenstemming met zichzelven te begrijpen; om in te

zien, dat hij slechts in die eenheid kan begrepen en niet mag opgevat en gefixeerd worden als bloot gevoel of enkel verstand, als onmiddellijk geloof en weten, of als niet-weten en ongeloof, noch als twijfel, ook niet als rationalistisch of als supernaturalistisch, noch als eene bloote meening of voorstelling, of op eenige andere eenzijdige wijze, maar als waarachtige en *werkelijke* geest, zoo als hij dit inderdaad is.

Eene halve eeuw min of meer moge het geleden zijn, dat zich onder ons een dergelijk wijsgeerig streven, als het tegenwoordige, openbaarde, en onze letterkunde van dien tijd heeft menig belangrijk voortbrengsel uit het gebied van wijsgeerige navorsching aan te wijzen. Doch als van zelf doet zich hier de vraag op: waartoe heeft dit alles ons geleid? Wat is er van geworden? En zal het verschijnsel van onzen tijd ons eene zelfde uitkomst leveren? Of zullen wij toonen, dat wij het vroegere standpunt te boven zijn en een hooger bereikt hebben?

Dit is, inderdaad, eene gewigtige en tevens moeijelijke vraag. Van den eenen kant is het hier om waarheid te doen; van den anderen kant houden sommigen het voor een gevaarlijk waagstuk, den zoeten waan te verstoren, waarin velen, met opzigt tot het door hen bereikte standpunt van kennis en wetenschap, verkeeren.

Het is echter buiten kijf, dat men het hier te lande, sedert de bemoeijingen van VAN HEMERT, KINKER en eenige anderen, in de wijsbegeerte nooit verder dan tot KANT heeft gebragt; ja dat men zelfs dit standpunt, in het algemeen, niet eens begrepen heeft en, hetgeen niet minder gewigtig is, dat men ook dit misverstand niet heeft ingezien, maar daarbij is blijven staan, alsof het hoogste standpunt bereikt en alle verdere ontwikkeling, alle voortgang in kennis uitgesloten ware.

Van hier, dat, zoo vaak zich eene nieuwe wijsgeerige

beschouwing aankondigde, deze aan de eens gevestigde meening, zelfs ook wel aan buitenlandsche ongunstige boekbeoordeelingen, getoetst en, als met een en ander strijdig, verworpen werd. Want, geheel met zichzelven, met zijne eigen meeningen ingenomen, heeft men steeds over iedere poging, om de elders verkregen nieuwe uitkomsten der wetenschap ook hier te lande tot het onderwerp van redelijk nadenken te maken, dadelijk den banvloek uitgesproken en de werken van de diepzinnigste wijsgeeren *ex cathedra* veroordeeld, zonder dat men zich de moeite had gegeven, die werken te lezen, veel min nog dezelve te maken tot een onderwerp van gezette studie, gelijk toch vereischt wordt, om den inhoud te leeren verstaan en beoordeelen. Het was, b. v., genoeg, dat iemand zich, in een of ander opzigt, op Hegel, als voor vele theologen te orthodox en te christelijk, beriep en zelfs op dezen oogenblik behoeft men zich slechts op hem te beroepen, om zoo geheel ten onregte en veelal ter kwader trouw voor een atheïst of ten zachtste voor een pantheïst uitgemaakt te worden; terwijl het, in eenen omgekeerden zin, voldoende is, op Hegel te smalen, om stemmen voor Kant en Jacobi te winnen, en Krause te doen beschouwen als den man, die, verre verheven boven Hegel, het ware licht zou hebben ontstoken.

Er blijkt derhalve niet van wezenlijken vooruitgang in algemeene beschaving, welke, 1°. zich bezig houdt met het algemeene, d. i., met gelooven en weten, met zedelijkheid en staat; 2°. evenzeer de vrucht is van het inzien dezer verschillende bepalingen of onderscheidingen van den geest in derzelver eenheid. Het moge zijn, dat wij, in de beoefening der empirische wetenschappen, niet achterlijk zijn; waar het de speculative wetenschappen betreft, missen wij dien roem. Ten einde zich hiervan nader te overtuigen, is het genoeg, onze Maandwerken, dagbladen en andere schriften

van den dag in te zien en de werken te doorbladeren, die zich bepaaldelijk bezig houden met onderwerpen, tot het gebied van Regt, Godsdienst en Staat behoorende. Men treft dáár, allerwegen slechts bloote opvattingen aan; niets dan eigene, op het gebied van het abstracte verstand gekweekte, beschouwingen, die eenen vasten grondslag missen, gelijk het redelijke denken alléén dien geven kan.

Een nieuw bewijs van het aangevoerde vinden wij in de schriften, welke, sedert eenigen tijd, tusschen sommige geleerden hier te lande over godsdienstige en wijsgeerige onderwerpen gewisseld zijn. Aan het hoofd dezer geleerden staan twee Hoogleeraren, één in de theologie en één in de philosophie, die, hoe ver zij ook in meeningen, opvattingen enz. mogen verschillen, en hoe hevig en vinnig zij elkander ook bestrijden, evenwel daarin overeenkomen, 1°. dat zij als uit de hoogte zich tegen Hegel verklaren en 2°. dat zij toonen, de werken van Hegel nooit in derzelver verband gelezen te hebben en in allen gevalle Hegel niet te verstaan.

Hetzelfde geldt van de andere mannen, die almede hunne stem verheffen en hun seherfje bijdragen, om, zoo als het heet, bij de herlevende belangstelling in de studie der wijsbegeerte, den weg te wijzen en het pad te banen, waar langs het doel kan worden bereikt. Het is er verre van daan, dat wij hunne bedoelingen, als ze welgemeend zijn, zouden willen afkeuren; doch het is hier niet genoeg, goede bedoelingen te hebben, en vooral hebben die bedoelingen geene waarde, wanneer zij lijnregt tegen het doel inloopen, d. i., wanneer men ons op wegen voert, die, in plaatse van ons tot het doel te brengen, ons hetzelve volstrekt moeten doen missen.

Die een' ander den weg wil wijzen, behoort zelf den weg te hebben leeren kennen; zij, die ons op het gebied der wijsbegeerte willen voorgaan, behooren althans eenigermate te weten, wat wijsbegeerte is; maar zelfs dit *eenigermate* zoeken wij te vergeefs bij hen, die zich op den voorgrond

plaatsen, om de natie in het algemeen voor te lichten en in het bijzonder geroepen zijn, om de studerende jeugd in de wijsbegeerte, ook voor zoover de theologie betreft, in te leiden en, door deze algemeene geestontwikkeling, onze jongelingen eigenlijk bekwaam te maken, om zich, in het waarachtige belang van Staat en Kerk, met vrucht aan de beoefening der overige meer bijzondere vakken van wetenschap toe te wijden.

Verre dus van daar, dat de mannen, waarop de algemeene aandacht thans gevestigd is, zich als de wezenlijk bevoegden zouden doen kennen en deze hunne bevoegdheid op eene wetenschappelijke wijze zouden staven, mag met volle regt gezegd worden, dat zij slechts de voortzetters en tijdelijke vertegenwoordigers zijn van die onwijsgeerige rigting hier te lande, welke, de rede verwerpende en geenen anderen gids volgende dan het bloote, natuurlijke verstand, bij al, wat zich aan het denken voordoet, nimmer zich boven de abstracte, eenzijdige, verstandsbepalingen en verstandsalgemeenheid verheft; wier volgelingen gewoon zijn, alles, wat boven het gewone verstand gaat en zelfs niet uitsluitend tot het gebied van het verstand behoort, wat dus alleen door de rede, maar niet door het bloote, aftrekkende verstand kan verklaard of begrepen worden en zij mitsdien niet kunnen verklaren of begrijpen, op hoogen toon te veroordeelen, ja het begrip er van te ontkennen, omdat zij de moeite schuwen, die er zou vereischt worden, om tot dat begrip door te dringen.

Het voorwerp der wijsbegeerte is de waarheid. Maar niet langs iederen willekeurigen weg is de waarheid te vinden, en eerst dan kan de wijsbegeerte aan haar begrip beantwoorden, wanneer het streven naar de regte wijze, die dan ook de eenige is, waarop de waarheid gevonden kan worden, tot eene gewenschte uitkomst is gebragt. Het komt, derhalve, op de wijze, de *modus procedendi*, met een ander

woord, op de *methode* aan, en hoeveel moeite men zich ook moge geven, om op het gebied der Wijsbegeerte vooruit te komen, alle pogingen zullen vergeefsch zijn, zoolang de wetenschappelijke, dialectische methode ongekend blijft en verwaarloosd wordt.

Is die methode nog onbekend? Neen, en alleen het vooroordeel of de diepste onkunde kan aan Hegel de eer betwisten, van die methode gevonden te hebben en zij ligt in zijne werken voor iederen weetgierige en onbevooroordeelde open en bloot. Het laat zich intusschen gemakkelijk verklaren, waarom zij, hier te lande, zoo weinig bijval, zoo weinig vereerders vindt en daarentegen door velen bestreden en verguisd wordt. Zij toch wijst alle subjective meeningen en voorstellingen af; zij duldt geene inmenging van persoonlijke opvattingen en beschouwingen; zij verlangt kennis en inzigt; zij eischt, dat wij ons geheel en onverdeeld aan de zaak overgeven, dat wij ons uitsluitend met de zaak en niet met ons zelven bezig houden; dat wij niet de zaak maken, maar de zaak zich door haar zelve laten ontwikkelen; slechts het concrete, niet het abstract-subjective laat zij gelden, en waar het tegenovergestelde plaats heeft, waar wij onze eigengemaakte wijsheid uitkramen, waar subjective gevoelens, de uitspraken van het abstracte verstand, zich boven het objective, het absolute, verheffen, zich in de plaats van de eigen ontwikkeling der zaak stellen, dáár zal het begrip der zaak, hare waarheid, nimmer worden bereikt en alle wijsbegeerte ijdel zijn.

Het bewijs hiervan is niet moeijelijk te leveren, wanneer wij slechts op het begrip, het wezen der methode letten. Dit toch is niets anders, dan de idee, als eenheid van zijn en denken. De idee vinden wij reeds bij de oude wijsgeeren, zoo als bij Plato en Aristoteles; zij was de inhoud der oude philosophie, doch de vorm was niet uit den inhoud genomen, maar slechts uiterlijk aan denzelven toegevoegd, want

die vorm was niet de ontwikkeling van de zaak zelve; de inwendige zamenhang van de bepalingen, die den inhoud uitmaken, is niet aangetoond; de inwendige noodzakelijkheid der ontwikkeling ontbreekt; het hoogere inzigt is nog niet voorhanden, dat niet alleen de waarheid en de idee, maar ook de kennis der waarheid tot het voorwerp der kennis moet worden gemaakt. Slechts zóó kan de vorm (de methode) aan den inhoud beantwoorden; de methode eischt volstrekt, dat de waarheid één zij met de innigste zekerheid van den geest; met andere woorden, volgens de methode moet ik van de waarheid zoo zeker zijn, als van mijnen geest; iedere methode, die deze zekerheid niet verschaft, is wezenlijk geene methode.

Hoogst gewigtig is, in dit opzigt, het vaak verkeerd beoordeelde, het even zoo vaak te laag gestelde, als te hoog opgevoerde tijdvak der Middeleeuwen, doch waarin ten minste het Christelijke beginsel deszelfs goddelijk regt op vrijheid deed gelden en daardoor de behoefte aan de bedoelde eenheid deed ontwaken. Met die behoefte begint het streven naar eigen, vrije, van alle uitwendig, vreemd gezag onafhankelijke, zekerheid; het zoeken naar den vorm, *in welken* en naar de methode, *volgens welke* wij tot de kennis der waarheid kunnen geraken. Dit streven legde den grond tot de Schoolsche wijsbegeerte, *die de onderscheiding tusschen gelooven en weten* in het leven riep en den vorm der onmiddellijkheid van het geloof voor ontoereikend verklaarde, om aan den geest, op alle trappen van het bewustzijn, volstrekte zekerheid te verschaffen, namelijk, alle verschil tusschen de waarheid en de zekerheid des geestes van zichzelven op te heffen.

Het onderscheid nu tusschen gelooven en weten is nog ten huidigen dage de levensvraag, de hoofdinhoud van alle wijsgeerig onderzoek, zoo dikwijls het aankomt op datgene, wat voor den mensch het hoogste en heiligste is.

*God alleen is de waarheid* . . . , moet ik dit slechts gelooven, of kan ik het ook weten? En kan ik, in het laatste geval, die kennis verkrijgen door een bloot zinnelijk, eindig bewustzijn? (langs welken weg toch mijn weten wel minder, althans niet meer kan zijn, dan een onmiddellijk gelooven); of kan ik dit geloof, dit onmiddellijk weten, dit eindige zelfbewustzijn, tot een door de rede *vermiddeld* *) weten, d. i., door het denken, tot de kennis van God verheffen?

Het eischt geen betoog, dat het onmiddellijke, onbevangen geloof eigenlijk niet meer algemeen gevonden wordt; de beschouwing van den nieuweren tijd heeft zich losgemaakt van die onmiddellijkheid en kenmerkt zich daardoor, dat zij verlangt, dat de menschelijke geest zich niet enkel in het *geloof* aanschouwe, maar ook in het *denken* volkomen bij zichzelven zij, en men kan dus met regt zeggen, dat de nieuwere philosophie inderdaad zich aansluit aan die der middeleeuwen, en deze eigenlijk tot uitgangspunt heeft. Immers zij vat het onderscheid tusschen gelooven en weten, tusschen zijn en denken, tusschen het onmiddellijke en vermiddelde, als eene daadzaak der ervaring op; zij ontkent dit onderscheid niet; doch zij laat de aangeduide tegenstellingen niet gelden als op zichzelve staande bepalingen, (eene beteekenis, die zij slechts op het gebied van het verstand kunnen hebben), maar zij neemt dezelve op als momenten van hetzelfde begrip, waarmede hare inwendige noodzakelijkheid gesteld en alle toevalligheid uitgesloten is.

Het kan hier ons doel niet zijn, een volledig overzigt van de ontwikkeling der wijsgeerige methode te geven; in het breede te spreken van Cartesius en Spinoza, van Baco van

*) Wij gebruiken hier het woord *vermiddeld*, omdat bemiddeld eene andere beteekenis heeft en eigenlijk de verzoening eener verdeeldheid aanduidt, waarvan, in eenen wijsgeerigen zin, hier de rede niet kan zijn. Vermiddelen drukt de opheffing van het onmiddellijke of eerste, *door middel* van het andere uit.

Verulam en Locke, van Leibnitz en Wolf, van Kant, Fichte en Schelling, en aan te toonen, hoe aller streven daarheen ging, om den weg te vinden, die tot de waarheid en de kennis der waarheid voert. Wij merken slechts kortelijk op, dat het hun allen te doen was, om de tegenstelling tusschen Zijn en Denken, tusschen Natuur en Geest, dit dualismus, te boven te komen, want iedere dier bepalingen op zichzelve bevredigde niet. Het kwam er evenwel op aan, te beslissen, van welke bepaling behoorde te worden uitgegaan. Cartesius en Spinoza vingen aan met God en leidden alles af uit God; God was bij hen het eerste, al het overige, geest en natuur, was bij hen het laatste. Daarentegen was, bij Baco en Locke, de natuur, volgens Leibnitz, Kant en Fichte, de menschelijke geest, het eerste; God het laatste. Eindelijk ontmoeten wij Schelling, die met God en de Natuur en met den menschelijken geest als identisch aanvangt, doch alle in derzelver absoluutheid, d. i., volgens hun *eeuwig* begrip, opgevat. God moet niet slechts het *laatste* zijn, niet de uitkomst of het resultaat van al het overige (Baco, Locke, Leibnitz en Kant); maar God moet het *eerste* zijn (Cartesius, Spinoza), doch ook wederom niet slechts het *eerste*, maar het *eerste en laatste tevens*. Vergeefs zoude het intusschen zijn, God als slechts het eene *of* het andere van beide te willen leeren kennen of begrijpen; of ook te zeggen, dat Hij het eene *en* het andere is. Deze methode was dus ook de ware niet; beide bepalingen, hoe noodzakelijk iedere op zichzelve ook wezen moge, behooren dus vereenigd (tot één gebragt) te worden, om de waarheid uit te drukken.

Schelling begaat, hierbij, intusschen den misslag, dat hij, in beide opzigten, de onmiddellijkheid tot grondslag maakt, want bij hem is God de volheid van het Zijn op onmiddellijke wijze, welke door intellectuële aanschouwing moet worden gekend; de kennis is derhalve van deze

aanschouwing afhankelijk, omdat zij anders geen begin zou hebben en hieruit volgt, dat hij de onmiddellijkheid aan het weten laat voorafgaan.

Vooruitgang in de methode, ten aanzien zijner voorgangers, valt hier niet te ontkennen; doch de ontwikkeling heeft plaats volgens uitwendige, niet inwendige, in de zaak gelegen, bepalingen; zij is, derhalve, niet waarachtig speculatief; het onderscheid en de tegenstelling vertoont zich ook slechts aan de buitenzijde van het absolute en wordt even zoo slechts uitwendig opgeheven; God en de Natuur worden onmiddellijk opgevat; het onderscheid tusschen beide is niet uit derzelver eenheid afgeleid en dus slechts uitwendig; het is niet het onderscheid der eenheid zelve; beide, God en de Natuur, Denken en Zijn, zijn uiterlijke tegenstellingen, geene noodzakelijke momenten van hetzelfde begrip.

Volgens Schelling is ook God, als de absolute eenheid, niet geopenbaard in datgene, waarvan Hij de eenheid is, namelijk in de Natuur en den Geest, maar Hij moet in het oneindige openbaar worden; weshalve de kennis, die wij door Schelling erlangen, slechts naar God heenwijzen kan. Dit geschiedt, in opzigt tot het eindige en oneindige, door den mythus en het symbool, hetwelk eene noodzakelijke voorwaarde van het Zijn is. Het symbool is echter niet zelf wat het uitdrukt, het is slechts eene voorstelling van de idee, van den oneindigen inhoud, zoo dat wij, op het standpunt van Schelling, slechts een heenwijzen op God, niet de kennis van God, aantreffen.

Het is bekend, hoe het bij Schelling heerschende beginsel der intellectuele aanschouwing heeft geleid tot een natuurkundig-wijsgeerig formalismus, waarbij het te doen was, om alles *à priori* te construëren, om eenen vorm zonder inhoud, strijdig met de ware wijsbegeerte, volgens welke de vorm en de inhoud beide tot het wezen behooren:

de vorm door den inhoud, de inhoud door den vorm bepaald wordt.

Het uiterste, zoo even vermeld, als vorm zonder inhoud, is opgevolgd geworden door een ander uiterste, dat van eenen inhoud zonder vorm; een even eenzijdig *à posteriori*, en de zinnelijke aanschouwing heeft de plaats der intellectuële ingenomen; het natuurkundig-wijsgeerige formalismus is vervangen door een natuurkundig-wijsgeerig empirismus, waartoe Schelling zelf wederom aanleiding heeft gegeven, door te beweren, dat Hegel het empirische geheel en al zou hebben verworpen, hetwelk velen bewoog, om, door het gezag van Schelling medegesleept, tegen de Hegelsche philosophie op te treden en het, op eene eenzijdige wijze, te doen voorkomen, alsof zij de leer der immanentie predikte, zoodat God, in eenheid gedacht met de wereld, slechts het resultaat van hare beweging zou zijn. Dit misverstand is nog versterkt geworden, doordien sommige kweekelingen van Hegel zelve de Hegelsche philosophie evenzoo verkeerd begrepen hebben, gelijk nog dagelijks het Christendom door duizenden, en daaronder zelfs *gestudeerde* Christenen, verkeerd begrepen wordt. Zij meenden, dat de philosophie van Hegel geene *transcendentie* (kennis van God, als buiten en boven de Natuur) erkende, hetwelk haar het verwijt van pantheïsmus heeft op den hals gehaald. Tegen over dezen nu willen de eerstbedoelden (de aanhangers van Schelling) geheel eenzijdig het beginsel der volstrekte transcendentie, God onderscheiden van de wereld, doen gelden.

Hegel zelf staat boven deze twee eenzijdige bepalingen. Volgens hem is de philosophie de vorm van de kennis der waarheid; hare methode drukt dien vorm uit. Nu meenen de bedoelde leerlingen van Hegel, dat zij, de vorm der waarheid zijnde, ook de waarheid zelve zijn moet; doch te onregte, en zij, die, gelijk de thans onder ons optredende ver-

standig wijsgeeren, zonder genoegzame kennis zich in denzelfden zin uitlaten, dwalen evenzeer als de aangeduide pseudo-Hegelianen. Deze beweren, en het wordt hun gedachteloos nagezegd, dat, bij HEGEL, God, als het immanente in de wereld, niets meer is, dan het immanente; dat Hij niet transcendent, niet van de wereld onderscheiden en boven dezelve is; dat God zóó niet *voor zich* en absoluut persoonlijk tegen over de wereld, maar slechts persoonlijk is in de wereld en niet onderscheiden van den menschelijken geest, als den persoonlijken geèst in de wereld; dat, indien God slechts in den mensch tot zich komt, hij niet persoonlijk *is*, maar persoonlijk *wordt*.

Verre echter van HEGEL eene dergelijke leer. HEGEL verwerpt integendeel, bij iedere gelegenheid, zulke eenheid, die geen onderscheid in zich heeft. Volgens hem is de menschelijke persoonlijkheid niet de goddelijke, die de ware persoonlijkheid is, in hare onderscheiding van de menschelijke. Dit onderscheid wordt evenwel niet opgevat als een onderscheid tusschen twee in aard geheel verschillende zaken; het blijft, uit dien hoofde, ook niet onveranderlijk bepaald; het wordt integendeel opgeheven, namelijk, niet vernietigd, maar gewijzigd, zoo dat niet iedere persoonlijkheid als op zichzelve en vreemd aan de andere gesteld wordt, want, gelijk wij lezen « God heeft zich niet onbetuigd gelaten. » Eerst is God persoonlijk voor zich, onderscheiden van ons en dit is de *transcendentie;* vervolgens *wordt* de mensch persoonlijk door God, treedt God in de eenheid met ons, en dit is de *immanentie.*

HEGEL leert, derhalve, niet, dat God in den mensch tot zich komt; hij kon dit, volgens zijne methode, ook niet leeren, want dan zoude God ten slotte niets meer zijn, dan een bloot maaksel van onze voorstelling en van ons denken; zoo iets ligt integendeel in het stelsel der mannen van de tegenwoordige beschaving, die „ bewust of onbewust, — dit is

hier geheel onverschillig, — God onder de bepalingen brengen van hun abstract verstand en Hem geheel naar den mensch vormen. *) Niet zóó Hegel, volgens wien God niet

*) Zie de blz. 135 der door den Hoogleeraar Scholten in druk gegeven Beoordeeling van Mr. C. W. Opzoomer (Utrecht, Kemink en Zoon, 1846), welke ons dezer dagen ter hand kwam. De Heer O. beweert, dat, om te weten, wat in *ons* goed en kwaad is, men de volmaaktheid in God zelven moet hebben leeren kennen. Daarop vraagt de Heer S. « van waar hebt gij, *onafhankelijk van de wetenschap van hetgeen in den mensch goed en kwaad is*, die wetenschap van Gods *zedelijke* volmaaktheid verkregen? Gij zegt, dat God volmaakt is en gij noemt Hem heilig en regtvaardig, maar zeg mij, wat gij door die woorden verstaat? Ziet gij kans, om op die vraag anders te antwoorden, dan volgens het *begrip van heiligheid en regtvaardigheid*, *dat de moraal U* leerde kennen? Zoo niet, erken dan, dat uwe moraal niet in omvang toeneemt *naar mate uw begrip van God reiner wordt*, maar dat omgekeerd, uwe denkbeelden over God juister en heerlijker van omvang worden, *naar mate uwe moraal voortreffelijker wordt.*» Iets verder lezen wij: « De kennis van God als zedelijk wezen is ganseh geëvenredigd naar den *trap van zedelijke ontwikkeling*, *waarop de mensch staat.*» Nu is het bekend, dat van zedelijkheid en moraliteit niet in betrekking tot God, maar enkel in betrekking tot den mensch wordt gesproken; beide, zedelijkheid en moraliteit, staan in onmiddellijk verband met 's mensehen doen en laten. Van den anderen kant mogen wij den Hoogleeraar S. vragen: van waar heeft de mensch zijne moraal? Volgens zijne leer, uit ziehzelven en wanneer nu onze denkbeelden over God afhankelijk zijn van onze moraal, wanneer wij God kennen naar mate van onze moraal, dan is God daarvan afhankelijk en het produet van onze moraal. Op blz. 136 zegt de Hoogleeraar S., in denzelfden zin, « dat, indien men iemand ontmoet, die een verkeerd denkbeeld heeft van Gods regtvaardigheid, men dan zijne moraal verbeteren moet; er is geen ander middel.» Op die wijze moeten wij dan God leeren kennen, d. i., door onze moraal op God over te brengen, hetwelk insluit, dat God niet de grond er van is, maar wij die moraal van elders hebben! Iets verder, op blz. 136, wordt eensklaps de zedelijkheid in de plaats der moraal gesteld! Maar nog meer. Op blz. 142 lezen wij: « alsof het Christendom, dat in de hoogste en volmaakte rede van Christus zijnen grond heeft, iets zoude kunnen leeren, dat in strijd was met de menschelijke rede.» Hier wordt 1°. gesproken van de rede van Christus, als eene afzonderlijke rede en als onderscheiden van God, want anders hadden de woorden geene beteekenis; 2°. is er ook sprake van eene zelfstandige menschelijke rede, afgescheiden van die van Christus en 3°. is deze menschelijke rede het *prius* en Christus het *posterius!* Het Christendom, als gegrond op de hoogste en volmaakte rede van Christus, derhalve de rede van Christus, nog korter, Christus zelf, mag alzoo niets leeren, wat met de menschelijke, (ook in des Hoogleeraars zin,

eerst door ons denken en weten aan ons geopenbaard wordt, maar God *wordt* ons openbaar, omdat Hij zich-zelven eeuwig openbaar *is*. HEGEL eischt ten strengste, dat het eeuwige zich-zelven openbaar-zijn Gods niet worde verwisseld met zijn openbaar worden aan ons, en verre van HEGEL is de bewering, dat de wijsbegeerte, als de kennis der waarheid, Gods eigen weten zou zijn; zij is slechts een weten van God, en dit weten is niet God zelf; zij leidt tot de kennis Gods, terwijl zij het absolute weten Gods gadeslaat, volgt; dit gadeslaan, dit volgen (hetwelk niet is het zamenbrengen van verstandsbepalingen, die op den weg van het gewone raisonnement gevonden zijn) is hare methode, van welke wij het kenmerkende hiervoren hebben aangeduid.

Dit een en ander achten wij voor ons tegenwoordig oogmerk voldoende. De toepassing er van is niet moeijelijk. Reeds zeiden wij, dat alle bemoeijingen en pogingen op het gebied van godsdienst en wijsbegeerte geen ander doel hadden, dan het vinden der waarheid; doch even als er maar ééne waarheid is, zoo is er ook maar één regte weg, die tot haar leidt en het inslaan van verschillende wegen, het aanwenden van verschillende methoden moest noodzakelijk tot verschillende uitkomsten leiden, zoowel bij hen, die theologiseerden, als bij hen die philosopheerden. Vandaar, dat in de Kerk, niet minder dan in den Staat, de tegenstrijdigste opvattingen, gevoelens en meeningen elkander opvolgden, ja vaak gelijktijdig bestonden en nog voorkomen; vandaar dat het predicaat van waarheid werd en nog wordt toegevoegd aan de meest uiteenloopende, lijnregt tegen elkander overstaande trappen van zelfbewustzijn of geestontwikkeling; van daar de verschillende metaphysica's, logica's en dogmatica's; van daar het eenzijdig vasthouden

eindige, gebrekkige) rede in strijd zou zijn. Het Christendom en Christus zijn mitsdien onderworpen aan die bekrompen menschelijke rede, beide moeten zich naar deze schikken; zij is derhalve het werkzame; Christus (de leer van Christus, het Christendom) daarentegen is uitwerksel, product!

aan het bereikte of gekozen standpunt; van daar het gelijktijdig voordragen en verdedigen van twee tegengestelde vormen van het weten, als ieder voor zich de waarheid bevattende.

Die vormen ontmoeten wij nog dagelijks. Zij zijn trouwens niet willekeurig, niet toevallig, maar hangen zamen met den trap van het zelfbewustzijn, welke zich in een aantal individuën voordoet. Sommigen meenen de waarheid te bezitten in het onbevangen geloof, in de zinnelijke kennis, in het dogma; bij anderen doet het weten van de waarheid zich voor als twijfel, nihilismus, godsdienstige ironie, ongeloof; elders ontmoeten wij de mystiek, het separatismus, mysticismus; velen beschouwen de ervaring en waarneming, het getuigenis van anderen, de geschiedenis, als den weg, om tot de kennis der waarheid te geraken, en zoo ontstaat de vorm van het empirische weten.

Maar de rede (want het is altijd het redelijke beginsel, hetwelk zich bij deze verrigtingen van den geest werkzaam toont) voelt zich in deze vormen nog niet vrij; zij is gebonden aan de voorwerpen, en alle waarheid rust slechts op eene onderstelling, waarbij de rede niet van zichzelve, maar van de voorwerpen uitgaat, zoodat de kennis der waarheid nog niet gelijk is aan of één met de zekerheid van zichzelve. Het bewustzijn wordt, derhalve, kritisch, en hier ontmoeten wij de vormen van het naturalismus, het gezonde menschenverstand, de transcendentale kritiek, het niet-weten, het supernaturalismus en rationalismus.

Maar ook op deze verschillende trappen van het bewustzijn blijft de kennis nog steeds eenzijdig; zij is, derhalve, nog geene ware kennis, d. i., geene kennis der waarheid; de rede beantwoordt nog niet aan haar begrip, want in haar moet Zijn en Denken tot één worden, het eene moet in het andere overgaan; de rede moet gevolgelijk trachten, eenen anderen trap te bereiken. Dit doet zij en het weten wordt

nu speculatief en in de eerste plaats practisch, mitsdien wederom eenzijdig, — practisch idealismus. De vormen van dit standpunt zijn: atheïsmus, aanschouwing van het absolute, volstrekt afhankelijkheidsgevoel, pantheïsmus.

Zoo heeft de geest het *subjective idealismus* van KANT en het *objective idealismus* van SCHELLING doorloopen. Bij den eersten stond de gedachte, als hoogste beginsel, boven aan; het objective Zijn week voor de gedachte terug, ja verdween zelfs geheel; bij SCHELLING daarentegen wordt de gedachte zelve tot boven het objective verheven en alle Zijn als redelijke gedachte uitgesproken. Het kwam er nu op aan, om de eenzijdigheid dezer beide wijsgeerige beschouwingen op te heffen en ook dit groote werk is volbragt; idealismus en realismus zijn op het innigst zaamgesmolten, en aan de Wijsbegeerte, door HEGEL tot deze hoogte opgevoerd, kan de naam van *absoluut idealismus* worden gegeven. Hier wordt de waarheid begrepen, hier neemt het weten der waarheid (in opzigt tot de spheer, op welke wij thans inzonderheid het oog hebben) den vorm aan van speculative theologie, die zich in speculative dogmatiek en in wijsbegeerte der godsdienst onderscheidt, naar mate zij zich tot de christelijke geloofsleer bepaalt, of ook in andere godsdiensten de noodzakelijke ontwikkelingstrappen van het begrip van God aantoont.

Als eene Inleiding op deze beide (speculative dogmatiek en wijsbegeerte der Godsdienst) gaf, eenige jaren geleden, Dr. J. E. ERDMANN, Hoogleeraar in de wijsbegeerte aan de Universiteit te Halle, zijne academische *Voorlezingen over gelooven en weten* in het licht. *) De lezing van dit hoogst gewigtig, streng dialectisch, doch tevens algemeen verstaanbaar geschreven werk deed eenen pijnlijken indruk bij mij geboren worden, omdat ik, den inhoud vergelijkende tegen hetgeen Nederland in dit opzigt aan te wijzen heeft, mij op

*) Berlijn, bij Dunker en Humblot, 1837.

nieuw overtuigde van den staat van overgroote achterlijkheid, waarin de studie der wijsbegeerte en de toepassing der wijsgeerige kennis op de wetenschappen hier te lande verkeert, vooral in betrekking tot Staat en Godsdienst, die, wanneer het op waarheid en op de verwezenlijking van het hoogste aankomt, niet van elkander kunnen worden gescheiden.

Ik besloot, derhalve, eene Nederduitsche vertaling van deze *Voorlezingen* te vervaardigen en in druk uit te geven, als eene hernieuwde poging, om de bestrijders der philosophie tot het inzigt hunner dwaling te brengen, de onverschilligen op te wekken en de studerende jongelingschap uit te lokken tot het schenken van hare aandacht aan dit hoogst gewigtig onderwerp. *) Het eerste gedeelte van mijn

*) Tot dit besluit droeg ook bij eene door het *Provinciaal-Utrechtsche Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, in 1839, uitgeschreven prijsvraag, luidende: « Men verlangt eene op den aard der menschelijke kennis gegronde « beschouwing en beoordeeling van de verschillende bepalingen, welke de nieu- « were wijsgeeren, sedert de verschijning der Kritische wijsbegeerte, gegeven « hebben van *weten* en *gelooven* en hetgeen door sommige Duitsche wijsgeeren « *Ahndung* genoemd wordt. » Deze vraag getuigde, naar mijn inzien, almede van de behoefte, om tot meerdere kennis en zekerheid te geraken omtrent het wezenlijke onderscheid tusschen gelooven en weten, en mij dacht, dat eene vertaling van ERDMANN'S *Voorlezingen* ook in dit opzigt niet onwelkom zoude zijn. Mogen die voorlezingen al eens geen eigenlijk antwoord op de vraag behelzen, dan ligt dit misschien voor een gedeelte ook aan de vraag zelve. In allen gevalle is, in deze Voorlezingen, datgene, wat tot het gebied van het gelooven, even als hetgeen tot dat van het weten behoort, volkomen wijsgeerig uiteen gezet. Er wordt daarbij wel niet bij name gesproken van de bepalingen, welke de nieuwere wijsgeeren van gelooven en weten gegeven hebben (hetgeen trouwens, indien men zich tot bloote bepalingen wilde beperken, eene zeer dorre en onvruchtbare bezigheid zou zijn, doch daarentegen, indien men iets grondigs mogt willen leveren, de uiteenzetting van de meest belangrijke wijsgeerige stelsels van vroegeren en lateren tijd zou vereischen), doch zij leveren ons een volledig overzigt van het onderscheid en het verband tevens, hetwelk er tusschen gelooven en weten bestaat; en dit overzigt wordt ons aangeboden in eene wijsgeerige uiteenzetting van de verschillende noodzakelijke ontwikkelingstrappen of stadiën, die het menschelijke bewustzijn doorloopt, terwijl het van het onbevangen geloof, door het nadenkende geloof, den twijfel en de

besluit heb ik ten uitvoer gebragt en de vertaling lag sedert het begin van 1842 gereed, doch vele bezigheden en andere tusschen beide gekomen omstandigheden hebben mij van de uitgaaf terug gehouden, en zelfs was mijne aandacht eenigermate van het onderwerp afgetrokken, toen zij op hetzelve wederom werd terug geleid door de verschijning der geschriften van de hiervoren genoemde Hoogleeraren, die, terwijl zij zich op het gebied der speculative kennis wagen en zich een oordeel over de wijsbegeerte en hare beoefenaars aanmatigen, zelve de overtuigendste bewijzen leveren, dat zij nog niet tot het begrip der wijsbegeerte zijn doorgedrongen, ja zelfs in opzigt tot de philosophische propaedeutiek nog ver ten achteren zijn.

Men beschuldige ons hier niet van hardheid; men leze de geschriften van de Hoogleeraren Scholten en Opzoomer en zie met eigen oogen, hoe zij elkander over en weder de noodige kennis betwisten en onbevoegd verklaren, om over de behandelde onderwerpen het woord te voeren. Wij doen derhalve niets anders, dan dat wij ons bij hen voegen. Wij bevestigen het oordeel van den eenen over den anderen, en dat wij tegen over beide staan, is enkel toe te schrijven aan het standpunt, waarop wij ons bevinden. De beide Hoogleeraren hebben ieder voor zich een zeer eenzijdig, subjectief standpunt gekozen, niet het standpunt der wetenschap; ieder hunner verdedigt eene persoonlijke meening, een afzonderlijk gevoelen; van het begrip der zaak wordt bij hen niets gevonden. Zij spreken hier en daar

mystiek, tot het weten, in deszelfs verschillende vormen overgaat, om in het speculative weten te eindigen en zoo, wat den inhoud betreft, hoezeer in eenen nieuwen vorm, tot zijnen aanvang terug te keeren. Het spreekt overigens van zelf, dat, waar gevraagd wordt naar gelooven *en* weten, beide in betrekking tot elkander moeten worden beschouwd en gehouden, en veel, wat anders bij eene deductie van het weten zou te pas komen, van zelf buiten de beschouwing valt, even als het er voor mag worden gehouden, dat het Provincialaal-Utrechtsche Genootschap, het woord *gelooven* bezigende, niet heeft gedoeld op die alledaagsche beteekenissen van hetzelve, welke geheel buiten de wetenschap vallen.

wel van verstand, begrip, rede, idée, van gelooven en weten enz., maar die woorden zijn bij hen *slechts* woorden, zonder bepaalde beteekenis, en ook in dit opzigt kunnen wij ons op hunne eigene uitspraak beroepen, want zij werpen elkander bij herhaling het verwijt toe, van met woorden te spelen.

En dit alles is te belangrijker, wanneer men bedenkt, dat beide in het strijdperk zijn getreden, juist om zich tegen over het publiek te legitimeren, door hunne beschouwingen ten aanzien van theologie en philosophie te regtvaardigen; waarbij beide slechts in zoover overeenstemmen, als zij zeer onwijsgeerig tegen de wijsbegeerte te velde trekken, onbewust dat de wijsbegeerte alleen in staat is, de tegenstellingen tusschen Natuur en Geest, Zijn en Denken, gelooven en weten op te heffen, d. i., door het redelijke denken te vermiddelen, tot één te brengen of tot het begrip te verheffen.

Daarom zal dan ook hun strijd voor hen en voor de wetenschap vruchteloos zijn en nimmer eindigen. Dit zoude trouwens, indien daarbij alleen de twee genoemde Hoogleeraren betrokken waren en het hier slechts eene *disputatio inter parietes* gold, eene zeer onverschillige zaak zijn. Doch ongelukkiger wijze is de zaak voor de regtbank van het publiek gebragt, ja het pleit wordt gevoerd ten overstaan van onze academieburgers, en de philosophie, door beide Hoogleeraren verkondigd, zal misschien voor eene lange reeks van jaren beslissen, omtrent de opleiding derzulken, in dewelke wij vervolgens de uitleggers en verkondigers van Gods woord, de handhavers van regt en geregtigheid, de onderwijzers der natie, de regeerders van den Staat zullen moeten begroeten.

Uit dien hoofde is de tusschen de beide Hoogleeraren gerezen polemiek van zooveel gewigt; maar ook juist uit dien hoofde mag de strijd niet onbeslist blijven, en van een hooger, meer algemeen standpunt moet de nietigheid van

denzelven worden aangetoond. Het geldt hier de dierbaarste belangen der natie, hare toekomst in opzigt tot Godsdienst en Staat, en het is daarom volstrekt noodig, zoowel het beschaafde publiek, als hen, die zich aan de studiën hebben gewijd, of nog mogten willen wijden, in de gelegenheid te stellen, om die onderwerpen, waarvan tusschen de twistende Hoogleeraren hoofdzakelijk sprake is, uit het ware oogpunt te beschouwen en hun, althans voor zooveel de beginselen betreft, het middel in handen te geven, om zich tegen eenzijdige beschouwingen te wapenen.

Hiertoe zullen, zoo wij vertrouwen, de Voorlezingen van professor Erdmann, waarvan wij thans eene vertaling aanbieden, het hare kunnen bijdragen. Ieder beschaafd lezer, die de zaak met ernst ter harte neemt, zal, met behulp van die voorlezingen, gemakkelijk het standpunt weten aan te wijzen, waarop de Hoogleeraren Scholten en Opzoomer staan*), wat betreft hun geloof en hun weten, en de Studen-

*) De redevoering, door den Hoogleeraar Opzoomer, bij de aanvaarding van zijn ambt, uitgesproken en ten titel voerende: *De wijsbegeerte den mensch met zichzelven verzoenende*, is in drie hoofdafdeelingen gesplitst, te weten: I. de onschuld van het geloof. II. den strijd van het onderzoek. III. de verzoening van het weten. De heer Opzoomer moge het met de keuze van dit onderwerp goed gemeend hebben en de gedachte op zichzelve moge van goed overleg getuigen, doch in weerwil van een en ander kan de uitvoering niet anders, dan als mislukt worden beschouwd. Te vergeefs zoekt men in de ganssche Redevoering naar iets, wat slechts eenigermate op methode of wetenschappelijkheid gelijkt. Het geheel is eene rhapsodie, zonder geregelden gang van gedachten en wezenlijken zamenhang. De Hoogleeraar vergeet geheel zijnen tijd, het volk, waartoe hij behoort; hij denkt er niet aan, dat wij leven in het jaar *onzes Heeren* 1846; dat, behalve dat het karakter der algemeene beschaving christelijk is, hij is geroepen geworden, om aan eene christelijke Hoogeschool te leeraren; dat hij, uit een christelijk volk gesproten, tot christelijke toehoorders sprak en dat hij, die het *geloof* tot onderwerp zijner rede koos, uit den aard der zaak, van geen ander, dan het christelijk geloof handelen kon.

Het is er intusschen verre van daan, dat de Hoogleeraar Opzoomer ons, in zijn I. hoofdstuk, dat christelijke geloof en deszelfs onbevangenheid of onverdeeldheid (volgens hem *onschuld*) zoo hebben geschetst; de geloovigen, die hij òf sprekende invoert, òf wier beschouwingen en voorstellingen hij ons mede-

ten aan onze Hoogescholen in het bijzonder zullen er den weg in aangewezen vinden, langs welken zij den geest, als zinnelijk, verstandig en redelijk bewustzijn (zelfbewustzijn) in zijne verschillende trappen van ontwikkeling kunnen volgen en leeren toezien op hetgeen, onder den naam van wijsbegeerte, hun wordt aangeboden.

Maar waartoe eene vertaling? Kennen dan onze geleerden, onze beschaafde landgenooten, onze studenten geen Hoogduitsch? Wij antwoorden hierop het volgende.

In de eerste plaats zoude eene aanduiding van ERDMANN's voorlezingen en eene aanprijzing van dezelve weinig baten. De uitgaaf dagteekent reeds van 1837, en ons is nog geen blijk voorgekomen, dat het boek hier te lande bekend en gelezen is. Wel zijn er blijken, dat men zich met ESCHEMAYER, KRUG, BRETSCHNEIDER en andere onwijsgeerige schrijvers bezig houdt; maar vooral gebruik maakt van oppervlakkige boekbeoordeelingen in Duitsche maandwerken,

deelt, zijn geene onschuldigen meer en ook geene christenen. En van welk gehalte zijn dan nog de eigen opmerkingen, waarmede de Redenaar zijne voordragt, als het ware doormengt? Een wetenschappelijk, wijsgeerig gehalte zal men er niet in aantreffen.

Hetzelfde geldt ten aanzien van Hoofdstuk II, den strijd, en van Hoofdstuk III, de Verzoening. Wij zouden dit in bijzonderheden kunnen aantoonen, doch zulks zoude ons te verre afleiden en wij moeten ons, derhalve, tot dit weinige in het algemeen bepalen. Het is trouwens ook te dezer plaatse niet noodig; wij verwijzen den Lezer naar de Voorlezingen van Professor ERDMANN, waarbij, eigenlijk, hetzelfde onderwerp behandeld wordt. Ook hij schetst ons het onbevangen geloof, maar het christelijke, buiten hetwelk er geen ander is; ook hij doet ons den door het nadenken verwekten strijd, in deszelfs verschillende vormen, kennen; maar niet willekeurig, niet als toevallig, maar als gegrond in het menschelijke denken; ook hij toont ons de verzoening, maar als eene noodzakelijke uitkomst, die haar hoogste toppunt bereikt in het absolute weten, het weten, de kennis van het absolute, d. i., God, zoo als Hij zich, in zijne Drieëenheid, aan de menschen heeft geopenbaard en blijft openbaren. En daarom mogen wij de voorlezingen van ERDMANN, als een wetenschappelijk geordend geheel, met volle regt stellen tegenover de redevoering van den Hoogleeraar OPZOOMER, die ons, met het oog op de wetenschap, zoo zeer heeft bedroefd.

zoodra dezelve slechts in het minst of geringst tegen de ware wijsbegeerte gerigt zijn.

In de tweede plaats kunnen wij niet toegeven, dat de kennis van het Hoogduitsch hier te lande, wanneer het aankomt op het lezen en verstaan van wijsgeerige werken, zoo algemeen is. Bij eene vroegere gelegenheid hebben wij ons reeds over dit punt uitgelaten en alstoen aan de Redactie der *Vaderlandsche Letteroefeningen* moeten verwijten, dat zelfs zij niet zooveel Duitsch verstond, als noodig was, om ons den geest van HEGEL te doen kennen. Wanneer wij nu het oog slaan op de Verhandeling van den Hoogleeraar SCHOLTEN, over *de leer des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes*, dan behoeven wij niets van ons vroeger oordeel terug te nemen; integendeel zijn wij daarin grootelijks versterkt door al hetgeen genoemde Hoogleeraar, in zijnen zeer subjectiven ijver, tegen HEGEL inbrengt. Ja wat meer is, er rijst nog eene andere beschuldiging tegen den Heer SCHOLTEN, namelijk, die van ontrouw, omdat hetgeen wij hebben aangetroffen, niet wel aan misvatting alleen kan worden toegeschreven *).

*) Wij moeten hier nog een oogenblik stilstaan bij de voormelde Beoordeeling. Dit strijdschrifto penslaande, viel ons oog op blz. 114, waar de Hoogleeraar O. wordt te regt gewezen ter zake van eene door hem verminkte aanhaling uit JACOBI. De Hoogl. S. vraagt: Wat moeten wij hiervan denken? Is het den man van wetenschap geoorloofd...? enz. Wij merkten dáár met genoegen den ernst op, waarmede de Heer S. zijnen bestrijder deszelfs ontrouw onder het oog brengt. Er blijkt daarnit ten duidelijkste, hoe laakbaar dergelijke afwijkingen in de oogen van den Heer S. zijn. Wij herinnerden ons tegelijk den regel: *quod quisque juris in alterum statuerit, ut eodem jure utatur* en vleijen ons, dat de Hoogleeraar SCHOLTEN, die hier in het belang der wetenschap optreedt, het niet zal afkeuren, dat wij, even zoo in het belang der wetenschap, hem op de van zijne zijde gepleegde ontrouw, verminking enz. opmerkzaam maken. Wij zijn overigens door die beoordeeling bevestigd in ons gevoelen, dat de Hoogl. S. noch KANT, noch JACOBI verstaat en het hem ook niet duidelijk is, waarin beide verschillen, waarin zij overeenstemmen; dat hij evenzoo voortdurend mistast in het begrip van wijsbegeerte en de beteekenis van zin, gevoel, geloof, verstand, rede, weten, begrijpen, begrip, idee, en het komt ons voor, dat het verzoek, op blz. 123 aan den Hoogl. O. gedaan,

Hoe droevig de taak ook wezen moge, achten wij ons evenwel verpligt, onze beschuldiging te staven. Het ligt buiten ons tegenwoordig bestek, den Heer SCHOLTEN te volgen in zijne doorgaands tegenstrijdige en door derzelver tegenstrijdigheid vaak onchristelijke, atheïstische *) en

met gelijk, ja met nog meer regt aan den Hoogl. S. kan worden gerigt. Waarlijk, het zal ook hem goed zijn, dat hij zich met het een en ander grondiger bekend make, alvorens weder in het strijdperk te treden. De lezing der Voorlezingen van ERDMANN mogen wij bij eigen ondervinding aanprijzen. De ontwikkeling van de rede in den mensch, of de verschillende trappen van 's menschen redelijk bewustzijn, zijn daarbij met eene zeldzame mate van klaarheid uiteengezet en de bepalingen van dat bewustzijn, op deszelfs verschillende trappen, zijn er met juistheid aangewezen, alles met toepassing op het gebied der godsdienst. Mogt de Hoogl. S. zich daarmede niet kunnen vereenigen, mogt hij er tegen willen opkomen, of misschien ook wel ons willen bestrijden, het staat hem vrij; doch dan hebben wij slechts ééne bede, dat hij het niet doe met de wapenen, die hij tegen den Hoogl. O. heeft gebezigd, wijl hij anders op geen antwoord van onze zijde zoude kunnen rekenen. Tot deze bede zijn wij gebragt door hetgeen op blz. 159 der Beoordeeling gezegd wordt en waarbij de Hoogl. S. het doet voorkomen, alsof de tot dus verre met den Heer O. gevoerde polemiek een wetenschappelijke strijd ware geweest. Waarlijk, die strijd bezat het karakter der wetenschappelijkheid in geenen deele; hij was bij uitnemendheid onwetenschappelijk. Beide strijders verstaan maar al te dikwijls zichzelve en elkander niet, plaatsen zich buiten het eigenlijke gebied van het weten; hoe zouden zij elkander dan wetenschappelijk kunnen bestrijden?

*) Dit zal den Hoogl. S. ongeloofelijk voorkomen en toch is het zoo. Wanneer wij, Christenen, van God iets anders maken, dan hetgeen Hij, volgens de Christelijke leer is, dan staat dit gelijk met eene verloochening van God. In het Christelijke begrip van God ligt, dat Hij een geest, dat Hij de liefde is. Alle godsdiensten, die God niet opvatten als een' geest, als de liefde, moeten, streng gesproken, worden gezegd, niets van Gods bestaan te weten; voor haar bestaat de drieëenige God niet! (zie ERDMANN, blz. 183.) Wie nu aan God andere predicaten geeft, dan die van geest, liefde, drieëenheid; wie ons op eenen weg leidt, waar wij God niet als geest, als liefde en als den drieëenigen kunnen leeren kennen, die predikt (van het Christelijke standpunt beschouwd) atheïsmus, en in dit geval verkeert de Hoogleeraar S. — Van God sprekende bezigt hij wel woorden, die in de Christelijke kerk gebruikelijk zijn, doch welk is zijn standpunt en welke beteekenis hebben dus die woorden bij hem? Hierop komt het aan. Bij den Heer S. staat, blijkens zijne Verhandeling en zijne Beoordeeling van O., het verstand boven aan. Het verstand (zie b. v., de Beoordeeling blz. 133 en 144) is het vermogen om te kennen; wij moeten dus God

pantheïstische beschouwingen en deductiën; wij behoeven alleen aan te toonen, dat hij HEGEL, waar hij dezen aan haalt, niet verstaat en dat hij zelfs de woorden van HEGEL verminkt en verdraait.

door middel van het verstand leeren kennen. Even als vroeger God de uitkomst was van de *menschelijke* moraal en Christus het product der *menschelijke* rede, (zie de noot op blz. XIX hiervoren), zoo wordt hier God wederom het product van het verstand en wij bekomen derhalve slechts eenen aan het menschelijke verstand beantwoordenden God, eenen verstandigen God, geenen redelijken God! Het verstand toch houdt zich slechts bezig met abstractiën, afgetrokken bepalingen, met het enkele, met uiterlijke betrekkingen; het weet van eenig object, hoe het verschijnt, het object zelf kent het niet, het wezen heeft voor het verstand geen bestaan; voor het verstand is alleen het abstracte, het eenzijdige waar, daaraan houdt het vast, daarboven komt het niet en kan het niet komen. Derhalve, indien het verstand zich met God bezig houdt, dan wordt God een abstractum, een object, waarop het verstand al de bepalingen van het abstracte toepast; abstractie, uiterlijke betrekking, het doode Zijn, worden de predicaten van God, en God, bloot als voorwerp van het verstandige denken, houdt op het concreet-levendige, de Christelijke God, als de driëëenige, te zijn; de bepalingen van Vader, Zoon en Geest worden gewelddadig uiteengerukt en ieder voor zich, als zelfstandig, vastgehouden en dan aan het hoogste, waartoe het verstand kan komen, aan eene rekenkundige proef onderworpen. Daarheen brengt ons het verstand, wanneer de Hoogl. S. ons door hetzelve God wil leeren kennen en zóó is hij op den weg naar hetzelfde atheïsmus, waarvan SPINOZA, KANT en FICHTE zijn beschuldigd geworden. Maar of dit nog niet genoeg ware, ondermijnt de Heer S. ook nog op eene andere wijze het christelijke begrip van God. Op blz. 150 zegt hij ons, wat hij onder *begrijpen* verstaat, namelijk, iets volledig doorzien, niet dat gevolg, dat men er zich eene juiste voorstelling van maken kan. Passen wij dit toe op ons onderwerp, dan zijn wij, wanneer wij God begrijpen, zoover gekomen, dat wij ons eene juiste voorstelling van Hem kunnen maken. Maar een God in de voorstelling, een voorgestelde God, is geen God en vooral niet de God der christenen. En voert dan de leer van den Hoogl. S. ook hier niet tot atheïsmus? Er staat geschreven: « God is een geest en die Hem aanbidden, moeten hem in geest en waarheid aanbidden. » Geest en waarheid sluiten hier alle voorstelling uit; God wil niet voorgesteld worden. De Hoogl. S. zal ons hier welligt de onbegrijpelijkheid Gods tegenwerpen; doch daarmede zoude hij zichzelven weêrspreken; hij sluit de kennis van God niet uit, en alle kennis op het gebied, waarop wij thans staan, bevat het begrijpen, het begrip, in zich. Van den anderen kant is God inderdaad onbegrijpelijk voor hen, die Hem met hun bloot menschelijk verstand willen begrijpen; want wij hebben gezien, dat dit verstand niet zoo ver reikt en dat het wezen Gods zich niet in abstracte formulen

Wij gaan een aantal doorgaands zeer nietige en oppervlakkige uitvallen tegen philosophie in het algemeen, tegen HEGEL in het bijzonder, met stilzwijgen voorbij, omdat dezelve, wilden wij er bij staan blijven, ons te ver zouden afleiden; wij lezen derhalve, zonder ons op te houden, door tot op pag. 275, waar de Hoogleeraar het IV. deel zijner Verhandeling aanvangt. Hetzelve betreft dezulken, die den geest belijden, ten koste van het geloof in den naam des Vaders; en wij schrijven de volgende zinsnede letterlijk er uit af. «Dat is de geloofsbelijdenis van hen, die in onze dagen «van geenen anderen God willen hooren, dan van hetgeen «goddelijk en heilig in den mensch is. Wat, zegt men, zou «de wereld nog gelooven aan een' God, die *persoon* is, en

laat oplossen. Mogen dan zij, die met den Hoogl. S. het bloote verstand tot uitgangspunt kiezen, God niet begrijpen en gevolgelijk ook niet gelooven, (want vermits God voor hen onbegrijpelijk is, is Hij ook onredelijk en het onredelijke mag men niet gelooven), God wil niettemin gekend en begrepen worden, en daartoe heeft Hij zich geopenbaard, Zijn wezen openbaar gemaakt, en blijft Hij zich openbaren. Hij is geen God der dooden, d. i., derzulken, die zich aan het doodende, menschelijke verstand overgeven; Hij *is* niet slechts, maar Hij is een God der levendigen; in Hem leven wij, zijn wij en bewegen wij ons, en Hij heeft Zijn werk niet verlaten; neen, Hij werkt daarin tot nu toe. En daarom begrijpen wij Hem, niet uit ons zelve, maar uit Hem, terwijl Hij zich aan ons openbaart.

Nu nog het volgende, ter afwering van alle misverstand. Men meene niet, dat wij, in ernst, het daarvoor houden, dat de Hoogl. S. een atheïst is, of willens en wetens eene atheïstische leer predikt; wij hebben slechts willen doen zien, dat het spelen met woorden een gevaarlijk spel is. De woorden van HEGEL, in derzelver ware beteekenis genomen, leiden niet tot atheïsmus; wel doen dit de woorden van den Hoogl. S., in de beteekenis, die hij zelf er aan geeft. HEGEL was geen atheïst en hij is nog nooit, door iemand, die zijn stelsel verstaat, van atheïsmus beschuldigd. De beschuldiging van pantheïsmus is even zouteloos, wanneer men onder pantheïsmus verstaat het houden van ieder object voor God; maar wanneer men met dit woord doelt op de erkenning van God, niet slechts als schepper, maar ook als onderhouder der wereld, op de inwoning, de werking van God in een' iegelijk onzer, zonder welke inwoning en werking wij van God verlaten en goddeloos zouden zijn, dan is HEGEL in geene meerdere of mindere mate pantheïst, dan ieder opregt christen dit behoort te zijn.

«*buiten ons* bestaat, als een objectief «Jenseits» voor het «menschelijke denken?» Aan het einde dezer zinsnede staat [5]), en aan den voet der bladzijde vinden wij, onder n°. 5, aangehaald HEGEL, *Geschichte der Philos. III.* 46.

En wat moet nu ieder, die dit leest, ter goeder trouw, hieruit besluiten? Wel niets anders, dan dat de voorgestelde vraag uit HEGELS *Geschiedenis der Wijsbegeerte* ontleend is en zijn gevoelen uitdrukt; te meer, daar onze schrijver, uit hoofde van zijne betrekking, moet worden ondersteld, meer dan iemand anders overtuigd te zijn, dat misleiding of dubbelzinnigheid van het gebied der wetenschap is uitgesloten *).

Niettemin mogen wij, met volle gerustheid, den heer SCHOLTEN, of wie anders de moeite mogt willen op zich nemen, openlijk oproepen, om op pag. 46 van het III Deel van HEGELS voorn. werk de gestelde vraag aan te wijzen. Zij zal er vergeefs gezocht worden, zij komt er niet voor en de bladzijde bevat niets, wat aanleiding tot dezelve geven kan. Wat dus van de zaak en prof. SCHOLTEN te denken? Er doen zich hier verschillende onderstellingen op, bij welke het intusschen geheel noodeloos zou zijn, opzettelijk stil te staan. Slechts eene enkele zij hier aangeduid, namelijk, dat de Hoogleeraar HEGELS werken niet zelf leest, maar van den eenen of anderen tegenstander, op goed geloof, overneemt, wat hem hier of dáár kan te pas komen. Maar dit staat vast, dat, al ware die onderstelling eens onjuist, de Hoogleeraar HEGEL's werken niet in derzelver zamenhang heeft bestudeerd en den zin er van miskent. Anders toch zoude hij niet eenvoudig genoeg zijn, om HEGEL aan te halen, als staande aan het hoofd derzulken, die den Geest belijden en den Vader verwerpen. Geringe bekendheid met HEGEL's schriften is er slechts noodig, om te weten, dat HEGEL een verdediger is van het Christelijke dogma der Drieëenheid en dat het aan

*) De juistheid dezer onderstelling is bevestigd door de noot op blz. XXVIII.

Hegel nooit in het hoofd heeft kunnen komen, om de drie momenten, die het begrip van God uitmaken, van elkander te scheiden en het eene buiten de eenheid met het andere te doen gelden *). Dit heeft hij overgelaten aan anderen, aan wier zijde de Heer S., vermoedelijk tegen zijne bedoeling, zich schijnt te willen scharen. Immers deze zegt: «de «H. Geest kon erkend worden als de geest van God en van «Christus, en toch *nog niet bestaan* en niet erkend wor- «den als het alles bezielende levensbeginsel der Christelijke «kerk. *Buiten ons kon hij* bestaan en toch niet *in* ons «leven...!» Volgens hem is de H. Geest volstrekt geen *noodzakelijk gevolg* van de belijdenis des Vaders en des Zoons; ten betooge waarvan op Joh. VII: 39 gewezen wordt. (Zie blz. 241 en 242.) De H. Geest is derhalve slechts toevallig, niet in de eenheid met den Vader en den Zoon.

Zoo iets onwijsgeerigs en strijdigs met de Christelijke leer, zoekt men te vergeefs bij Hegel. Doch wij keeren terug tot blz. 46 van de *Geschiedenis der Wijsbegeerte*, wel overtuigd, dat de lezer vreemd zal opzien, wanneer hij verneemt, dat aldaar gehandeld wordt van de Grieksche philosophie, bepaaldelijk van de Alexandrijnsche en van Plotinus, wiens

*) Hegel zegt: « De uitkomst der rationele theologie van den nieuweren tijd is, dat men slechts in het algemeen weet, dat God is en zijn hoogste wezen als ledig en dood in zich, niet begrijpelijk, niet als concreten inhoud in zich, niet als geest, beschouwt. God is intusschen slechts als geest te begrijpen en dit is geen ledig woord, geene oppervlakkige bepaling; voorts is Hij slechts als de driëënige God te begrijpen; dit is het, waardoor de natuur van den geest geopenbaard is. In dezen zin wordt God begrepen, wanneer Hij zich tot het voorwerp van zichzelven maakt, zoodanig dat het voorwerp, in deze zijne onderscheiding, identisch met God blijft, God zich daarin zelf lief heeft; zoo is God als geest. Derhalve is de Driëënheid alleen de bepaling van God als geest; zonder deze bepaling is geest een ledig woord. » Hetgeen hier wijsgeerig is uitgedrukt, beantwoordt volkomen aan het kerkelijke dogma en de daarin uitgedrukte betrekking van Vader en Zoon, waardoor het begrip in de voorstelling overgaat. — De wereld is de onderscheiding van God, doch niet zoo, dat God buiten de wereld en de wereld buiten God of van God verlaten zou zijn. Er staat integendeel geschreven: Zóó lief heeft God de wereld gehad.

wijsgeerige bemoeijingen door HEGEL zeer uitvoerig (van blz. 37 tot 69) worden opgegeven en uiteengezet. Nu vragen wij, of het, ten zachtste gezegd, niet strijdig is met eene gewone opvatting en derhalve nog veel meer met de eischen der wetenschappelijkheid, om hetgeen HEGEL, in onmiddellijk verband met het stelsel van PLOTINUS, en tot toelichting van hetzelve zegt, aan te voeren als een bewijs, dat hij den Geest erkent, maar den Vader en den Zoon verwerpt? Het kan den Hoogleeraar S. niet onbekend zijn, dat de nieuw-platonische school, waartoe PLOTINUS behoorde, nog buiten het Christendom valt. De philosophie van PLOTINUS is derhalve heidensch, niet christelijk; de hoofdstrekking derzelve, zoo als die door HEGEL wordt opgegeven, is het opleiden tot de deugd, tot de intellectuële beschouwing van den Eeuwigen en Eenen, als de bron derzelve, en PLOTINUS laat zich over de bijzonderheden der deugd uit, met het doel, om de ziel te reinigen van hartstogten, van alle onzuivere en onware voorstellingen, van het kwade, het noodlot, ongeloof, bijgeloof, magie enz.

Na deze aanduidingen vergelijkt HEGEL de philosophie van PLOTINUS tegen die der Stoïcijnen en Epicuristen. Men beschuldigt PLOTINUS van dweeperij, hoezeer bij hem de waarheid alleen in de rede en in het begrijpen gelegen is. De grond der beschuldiging wordt aangeduid, even als de zin, in welken PLOTINUS en de volgers der nieuw-platonische school haar verdienen; doch tegelijk worden deze verdedigd tegen dezelve, in zoover de eigenlijke wijsgeerige leer betreft, ten ware men iedere verheffing des geestes tot het onzinnelijke, ieder geloof des menschen aan deugd, aan wat edel, goddelijk, eeuwig is, alle godsdienstige overtuiging, dweeperij wilde noemen. Met vuur spreekt PLOTINUS van de verheffing van den geest tot het denken, doch de wijze, waarop hij de betrekking van het enkele bewustzijn tot de kennis van het absolute wezen bepaalt en beschrijft, heeft

de voornaamste aanleiding tot die beschuldiging gegeven; en dit is de *extase*, die hier evenwel, gelijk Hegel teregt opmerkt en aantoont, geene dweeperij is, zoo als die der Indianen, Braminen, Monniken en Nonnen. Eerst staat Hegel stil bij den naam, vervolgens bij de zaak. Om intusschen hetgeen hij hier zegt, goed te vatten, behoort men het werk zelf, het gansche hoofdstuk over Plotinus, in deszelfs zamenhang te lezen. Wij zullen evenwel trachten, het punt in geschil zoo duidelijk te maken, als ons mogelijk is.

Het beginsel der philosophie van Plotinus is de rede, die in en voor zichzelve is, en volgens hem kan het waarachtig zijnde alleen door de extase geweten worden; alleen in de extase kan men van hetzelve volkomen zeker zijn. De extase is eene vereenvoudiging der ziel, waardoor zij in eene zalige rust verplaatst wordt, omdat haar voorwerp zelf eenvoudig en in rust is. Door de zuivere gedachte onttrekt de ziel zich aan het ligchaam; het denken is derhalve hier de werkdadigheid en het voorwerp tevens; alle opwelling van het bloed, alle inbeeldingskracht is alzoo hierbij uitgesloten; niet het gevoel en de phantasie worden opgewekt, integendeel het zinnelijke bewustzijn wordt verlaten en het reine denken, hetwelk bij zichzelf is, zichzelf ten voorwerp heeft, is werkzaam en hetgeen, waarvan Plotinus zich in zoodanige extase bewust wordt, zijn wijsgeerige gedachten, speculative begrippen en ideën.

Dit is kortelijk de zaak en deze wordt nu door Hegel, op blz. 45 en 46, nader overwogen en toegelicht, bij wijze van verdediging tegen dezulken, die Plotinus eenen dweeper noemen. In dezen zin zegt Hegel, dat zij, welke overtuigd zijn, dat het absolute wezen in het denken *), niet het denken zelf is, steeds beweren, dat God een ding buiten het bewustzijn is, namelijk een ding, hetwelk buiten het gebied der kennis van het bewustzijn ligt, en dat het

*) Datgene, wat, absoluut genomen, het wezen van het denken uitmaakt.

denken van God, d. i., het begrip van God, van zijn bestaan, of van zijne werkelijkheid, nog een geheel ander ding is; even als, wanneer wij ons een dier, eenen steen denken of voorstellen, ons begrip van het dier, of onze voorstelling, geheel iets anders is, dan het dier zelf, in voege, dat dit verschil de waarheid van het dier uitmaakt. Maar van dit zinnelijke dier is hier geene sprake; het is om zijn wezen te doen, en dit wezen is zijn begrip. Het wezen van het dier is, als wezen, in het zinnelijke dier niet voorhanden; hetzelve is één met de voorwerpelijke enkelheid (het enkele dier, als hond enz.), als eene wijze van het algemeene; maar, als wezen genomen, is het ons begrip, en slechts dit begrip is inderdaad het ware, waarin het zinnelijke, als nietig, ontkend is *). In dezer voege is het absolute wezen tegenwoordig in het denken van het zelfbewustzijn, en daarin is het, als wezen of het denken zelf, het goddelijke, wanneer ten minste ons begrip van het absolute wezen het begrip van het absolute wezen en niet van iets anders is. Evenwel is met dit wezen niet alles van God gezegd, want God moet niet slechts als wezen, niet slechts als begrip, maar ook als bestaan worden opgevat, en dit zijn bestaan, als *zuiver wezen*, is ons denken van Hem; doch zijn *reaal* bestaan is de Natuur. Maar in dit reale bestaan, in deze Natuur, is het Ik enkel subjectief denkend Ik, hetwelk wel tot dit bestaan, als moment van hetzelve behoort, doch hetzelve nog niet geheel uitmaakt. Van het bestaan van het wezen, *als wezen*, moet worden overgegaan tot een reaal bestaan, als zoodanig †), en als zoodanig is God buiten het enkele zelfbewustzijn: *a*) buiten

*) Het ontkent, namelijk, de waarheid van het zinnelijke, als enkel voorwerp, omdat dit (enkele) vergaat, maar het begrip, als het wezen, het geslacht, de waarheid uitdrukkende, niet vergaat.

†) Met andere woorden, wij kunnen niet blijven staan bij het bloote bestaan van God, als wezen; wij moeten Hem ook als reaal bestaande (in de schepping) erkennen.

het enkele zelfbewustzijn is God wezen, zuiver denken, — de wijze der voorwerpelijkheid wordt hier overwonnen; *b*) als het enkele in de werkelijkheid is Hij de Natuur. Buiten het denken is Hij slechts de werkelijkheid, Natuur; doch deze keert juist zelve tot het wezen terug, of de enkelheid van het bewustzijn wordt overwonnen. PLOTINUS is derhalve een dweeper, omdat hij de gedachte koesterde, dat het wezen Gods het denken zelf en in het denken tegenwoordig is.

Wij hebben gemeend, door het letterlijk overnemen der gansche plaats uit HEGEL, den lezer het best in de gelegenheid te zullen stellen, om den staat van het geschil te kunnen beoordeelen. Hij zal zich met eigen oogen kunnen overtuigen, dat HEGEL hier niet spreekt van God, als persoon, hetwelk ook te dezer gelegenheid niet te pas kwam. Maar evenmin ontkent HEGEL, dat God *persoon* is en *buiten ons bestaat.* God wordt hier nog niet als persoon gekend; deze denkbepaling is van latere dagteekening, en wat het andere betreft, zoo toont HEGEL aan, dat PLOTINUS te onregte van dweeperij beschuldigd is, omdat hij beweerde, dat, voor zooveel wij God denken, God zelf in ons denkt, dat Gods denken ons denken is. Hiertegen nu kan de Hoogleeraar SCHOLTEN niet opkomen, ten ware hij zich wil rangschikken onder die anderen, van welke HEGEL gewaagt en welke beweren, dat God, door ons gedacht wordende, iets anders is, dan wij denken, zoo dat God niet het denken en het wezen van ons denken is, mitsgaders dat wij, om van God te weten, niet moeten denken, maar ons moeten houden aan de zinnelijke waarneming, aan het gevoel, aan de voorstelling. In dit geval, — en de heer SCHOLTEN zal zulks moeten toestemmen, — is onze kennis bloot zinnelijk, dewijl zij zich tot de zinnelijke voorwerpen, als zoodanig, bepaalt; ons bewustzijn is dan niet een redelijk, maar bloot zinnelijk, of, zoo als HEGEL zegt, *enkel* bewustzijn,

bewustzijn van het enkele, waardoor God uitgesloten en een *Jenseits* wordt. Inderdaad is God buiten het enkele zelfbewustzijn, want hetzelve is zich niet van God bewust en in zoover blijkt het alwederom, dat HEGEL niet door den Heer SCHOLTEN is begrepen geworden.

Het is trouwens niet te verwonderen, dat de Leidsche Hoogleeraar zich in HEGEL vergist, aangezien hij bevooroordeeld is en niet de waarheid zoekt, maar enkel er op uit is, om HEGEL zwart te maken. HEGEL toch spreekt wel duidelijk van God *buiten* het denken; van dit denken maakt de Heer SCHOLTEN *menschelijk* denken, omdat hij HEGEL niet begrijpt en zich den tijd niet gunt, om tot de beteekenis, die de woorden in het stelsel van HEGEL hebben, door te dringen. Hij zou anders hebben ingezien, dat denken hier in het algemeen genomen wordt en dat 1°. God het denken zijnde, Hij, buiten dat denken beschouwd, slechts de Natuur of de reale zijde zijner openbaring is, en 2°. dat, indien men hier het woord denken in de beteekenis van menschelijk denken wilde nemen, dit denken gelijk zou staan met het enkele zelfbewustzijn, waarvan God het *Jenseits* is, en hetwelk, juist omdat God buiten ons is, moet worden opgeheven, want God mag niet buiten ons en wij mogen niet buiten God blijven.

Dit is hetgeen HEGEL noemt de terugkeer van de werkelijkheid tot het wezen, of de overwinning van de enkelheid van het zelfbewustzijn. Dit bewustzijn mag niet enkel blijven, het moet tot een algemeen zelfbewustzijn verheven worden; God is niet vreemd aan hetzelve, het is integendeel zijne wezenlijke openbaring aan ons, zijne kracht en magt in ons.

En nu gelooven wij, met vertrouwen te mogen vragen naar het regt, waarmede de Leidsche Hoogleeraar aan HEGEL eene bewering in den mond legt, die geheel vreemd is aan HEGELS stelsel en daarenboven niet gehaald kan wor-

den uit een gedeelte van Hegels werken, hetwelk in geen verband staat met de Christelijke leer des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes. Waarom niet liever eerst met aandacht gelezen, alvorens zich bloot te stellen aan de gegronde beschuldiging van zoo ernstige misvatting? Inderdaad Hegel is niet zoo onwijsgeerig, of, beter gezegd, zoo dwaas, om het bestaan van God *buiten ons*, als natuurlijke schepsels, of momenten van de reale openbaring Gods, te ontkennen; immers zoo God niet buiten ons ware, hoe zoude Hij in ons komen? En hoe anders zou dit mogelijk zijn, dan door zijn denken, bepaaldelijk zijn denken in ons; want van ons zelven, als bloot natuurlijke schepsels, denken wij niet. Volgens Hegel is ons denken, als redelijk denken, het sterkste bewijs van Gods bestaan buiten ons; maar bij hem is een verschil tusschen Gods denken en ons denken, als redelijk denken, evenzoo onmogelijk, en door dit denken bewijst de mensch, dat hij, gelijk de Bijbel het noemt, van Gods geslacht is; en Christus sprak toch wel de volle waarheid der eenheid van het Goddelijke en menschelijke denken uit, toen hij allen vermaande, volkomen te zijn, gelijk hun Vader in de hemelen volkomen is. En wat anders, dan die eenheid was de grondslag van het apostolische woord: « in Hem » (in God) zijn wij, leven wij en bewegen wij ons? » En, in waarheid, hoe zouden wij God anders kunnen naderen, dan in den geest, en zoo Hij ons daartoe niet zijnen geest geschonken, zich niet in ons denken aan ons geopenbaard had?

En wat zouden wij, zonder het denken, hetwelk, volgens Hegel, uit God is, wel kunnen verstaan van alles, wat wij door onze zintuigen en ons gevoel waarnemen? Wat goeds zouden wij, zonder het denken, kunnen uitrigten, indien ons denken niet ware Gods denken? Dan zouden immers Zijne gedachten niet onze gedachten, Zijne wegen niet onze wegen zijn. Wat zou er worden van de Godsdienst zelve, van zedelijkheid en regt, wat van den Staat, waarin dit alles

moet worden verwerkelijkt, indien er verschil bestond tusschen Gods denken en ons denken? Het behoeft wel geen betoog, dat zoodanig verschil, indien het denkbaar ware en bestond, geheel de openbaring Gods, zijne geestelijke zoowel als natuurlijke, te niet zou doen. De ondervinding is dáár, om te bewijzen, wat er van de wereld wordt, indien zinnelijkheid of natuurlijkheid en abstract verstand, in zaken van Staat en Godsdienst, overwegend zijn. Men stelle zich eens voor, want *gedacht* kan zoo iets niet worden, dat de leer, die door den Hoogleeraar Scholten schijnt te worden voorgestaan en volgens welke Gods denken niet *in*, maar *buiten* ons *is*, algemeen veld won; dat mitsdien een iegelijk konde beweren, zijne eigen meening te *moeten* volgen, geenen maatstaf te hebben, waaraan hij de waarheid kan toetsen en ook niet te kunnen weten, of de geboden, die men hem voorhoudt, als Gods geboden, werkelijk Gods geboden zijn, — men stelle zich dit eens voor en zegge ons, wat er dan van de wereld worden moet.

Of zijn het niet de menschen, door welke God zijnen wil hier op aarde volvoert? Zijn het niet de menschen, die godsdienst, zedelijkheid en regt moeten verwerkelijken en den Staat, als het eigenlijke Godsrijk op aarde, moeten daarstellen? Maar zij zullen dit niet kunnen, indien hun denken en weten niet Gods denken en weten is; ja alle geloof, alle onderscheiding tusschen geloof en ongeloof valt weg, en niemand (derhalve ook de Hoogleeraar Scholten niet) heeft de bevoegdheid, om op te treden, ten einde ons eene leer des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, als de ware voor te dragen, ja, met bitse verwerping van het gevoelen van anderen, aan ons op te dringen. Immers wanneer hij zelf leert, dat Gods denken niet zijn denken is, dat hij iets anders dan God denkt en dus niet de waarheid voordraagt, die uit God is, wat kan ons dan nog nopen, om zijne schriften te lezen; wat waarde kan dan zijne theologische

beschouwing hebben? Hetgeen in dat geval van hem geldt, geldt van allen, en al ons streven naar kennis is ijdel en alle strijd voor de waarheid wordt eene dwaasheid.

Gelukkig intusschen dat de overtuiging van den Hoogleeraar Scholten niet de algemeene is en dat er niet te vergeefs geschreven staat: beproeft de geesten, of zij uit God zijn; welk bevel geenen anderen grond kan hebben, dan de eenheid van Gods denken en ons denken, zonder welke God noch als Vader, noch als Zoon, noch als Geest door ons zou kunnen worden gekend en werkzaam in ons zou kunnen zijn.

Wij hebben ons met dezen onverdienden uitval tegen Hegel eenigzins uitvoerig bezig gehouden, om te gereedelijker te komen op eene tweede ontrouw van den Heer Scholten, door hem op eene andere wijze jegens Hegel gepleegd. Onmiddellijk op de tot dus verre behandelde vraag laat de Heer S. de vertaling volgen van een brokstuk uit een later gedeelte van Hegel's *Geschichte der Philosophie*, waarvan wij hier wederom een letterlijk afschrift geven, doch er onze vertaling bijvoegen, terwijl wij aan den voet den oorspronkelijken tekst mededeelen.

*Vertaling door Prof. S.*

« Eene nieuwe periode, — zegt Hegel, — is er aangebroken. Het schijnt, dat het den wereldgeest (d. i., aan het menschelijke denken) thans gelukt is, om zich van al wat hem vreemd en objectief is, te ontslaan en eindelijk zichzelven als absoluten geest te erkennen. De strijd van het eindige zelfbewustzijn (het zelfbewustzijn des menschen) met het absolute zelfbewustzijn (het zelfbewustzijn Gods) loopt ten einde *).

*Getrouwe vertaling.*

Een nieuw tijdperk heeft in de wereld aangevangen. Het schijnt, dat het den wereldgeest thans is gelukt, om al, wat hem vreemd is, wat uitwendig aan hem tegenover staat, af te leggen en eindelijk zich als absoluten geest te begrijpen en wat zich hem voorwerpelijk aanbiedt, uit zichzelven voort te brengen en hetzelve, rustig daartegenover, in zijne magt te houden. De strijd van het eindige zelfbewustzijn

*) Met andere woorden, het zelfbedrog, waarbij het eerste als van het laatste onderscheiden werd gedacht.

Het eindige zelfbewustzijn (des menschen) heeft opgehouden eindig te zijn (zich als zoodanig te beschouwen), en hierdoor heeft het absolute zelfbewustzijn (of liever het zelfbewustzijn van het absolute = God) de werkelijkheid verkregen, die het voorheen (toen het zich nog, door dwaling misleid, als zelfbewustzijn van het eindige tegen over het oneindige beschouwde) nog niet had. Het is de geschiedenis der wereld en der wijsbegeerte, die dezen strijd ons voor oogen stelt en die het doel, waarnaar zij streeft, schijnt bereikt te hebben, daar; waar het absolute zelfbewustzijn, (God) zoo als het in de voorstelling des menschen, als iets vreemds en voorwerpelijks bestaat, heeft opgehouden zulks te wezen voor het menschelijke denken. » met het absolute bewustzijn, welk laatste zich aan het eerste als buiten hetzelve voordeed, houdt op. Het eindige zelfbewustzijn heeft opgehouden, eindig te zijn, en hierdoor heeft, van de andere zijde, het absolute zelfbewustzijn die werkelijkheid verkregen, welke het vroeger miste. Het is de geheele tot op onzen tijd loopende wereldgeschiedenis in het algemeen en de geschiedenis der wijsbegeerte in het bijzonder, die ons dezen strijd voor oogen stelt en dáár haar doel schijnt te hebben bereikt, waar dit absolute zelfbewustzijn, van hetwelk zij de voorstelling bevat, heeft opgehouden het vreemde te zijn, waar mitsdien de geest als geest werkelijk is.

Eene vergelijking van beide vertalingen tegen het oorspronkelijke*) zal voor iederen onpartijdige voldoende zijn, om zich te overtuigen van de groote onnaauwkeurigheid, waaraan de Hoogleeraar Scholten zich heeft schuldig gemaakt. Maar behalve deze, heeft Z. Hoog gel. zich ook

*) Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewnstseyns mit dem absoluten Selbstbewnstseyn, das jenem ausser ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewustseyn hat aufgehört, endliches zu seyn; und dadurch anderer Seits das absolute Selbstbewustseyn die Wirklichheit erhalten, die es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie ins besondere, welche nur diesen Kampf darstellt und da an ihrem Ziele zu seyn scheint, wo diess absolute Selbstbewustseyn, dessen vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu seyn, wo also der Geist als Geist wirklich ist.

veroorloofd, de door HEGEL gebezigde woorden te paraphraseren, en deze paraphrase getuigt op nieuw òf van grove misvatting, òf van opzettelijke verminking, weshalve wij ons verpligt achten, het bedoelde brokstuk, insgelijks door eenige omschrijvingen nader toe te lichten. Hiertoe is het evenwel noodig, op te merken, dat wij ons bevinden aan het einde van HEGEL's *Geschiedenis der Wijsbegeerte*, waar hij, na afhandeling der nieuwste Duitsche philosophie, en na van JACOBI, KANT, FICHTE (en in verband met diens philosophie van F. VON SCHLEGEL, NOVALIS, FRIES, BOUTERWEK, KRUG) en eindelijk van SCHELLING gesproken te hebben, in breede trekken het resultaat der wereldgeschiedenis opgeeft. Dit resultaat kunnen wij hier niet in deszelfs geheel mededeelen; wij bepalen ons, derhalve, tot het volgende.

Eerst gewaagt HEGEL van het standpunt, hetwelk de philosophie thans bereikt heeft en hetwelk daarin bestaat, dat de idee in hare noodzakelijkheid worde ingezien *). Het hoogste *doel* en *belang* der wijsbegeerte is: de gedachte, het begrip met de werkelijkheid te verzoenen. Het streven naar dit doel is het werk der verloopene eeuwen geweest; bijna 2500 jaren heeft de geest besteed aan zijnen ernstigsten arbeid, om voor zichzelven objectief te worden, zichzelven te kennen. Werkelijk is de wereldgeest daartoe gekomen en hetgeen hij verworven heeft is niet gering te achten. Het voorafgegane moet worden in eere gehouden, want het maakt eenen schakel in de groote keten uit, doch het tegenwoordige is het hoogste. Bepaalde philosophiën zijn geene mode-philosophiën; iedere derzelve is een geestelijk, redelijk vooruitgaan, een nieuwe

*) De idee, in eenen wijsgeerigen zin, is het begrip, hetwelk een voorwerp, een bestaan, realiteit heeft; hetwelk niet meer het inwendige of subjective is, maar zich objectiveert, doch welks objectiviteit tegelijk zijn terugkeer in zichzelf is, of, in zoover wij het begrip doel noemen, het vervulde, ten uitvoer gebragte doel, hetwelk evenzoo objectief is.

stap tot de *onthulling van God*, volgens Zijn wezen, d.i., zoo als Hij zichzelven weet en geweten wil worden.

In de tweede plaats geeft HEGEL een kort overzigt van de vroeger in het breede behandelde hoofdafdeelingen van de Geschiedenis der wijsbegeerte en der hoofdmomenten derzelve, in hunne *noodzakelijke trapsgewijze opvolging;* hij duidt, in korte trekken, de verschillende trappen aan, langs welke het weten zich heeft ontwikkeld, om te eindigen in dat weten, hetwelk in de eenheid de tegenstelling en in de tegenstelling de eenheid weet, namelijk, het *absolute weten*.

En hierop laat HEGEL, in de derde plaats, volgen: « Dies ist nunmehr *das Bedürfniss der allgemeinen Zeit und der Philosophie.* Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen enz., in welk een en ander wij, als het ware, wederom een kort of zamengetrokken *resumé* van het voorafgaande aantreffen, en hetwelk, uit dien hoofde, reeds door den Heer SCHOLTEN niet uit zijn verband gerukt en door zeer ongepaste *glossen* verminkt en onverstaanbaar gemaakt had mogen worden. De door den Hoogleeraar vertaalde plaats moet noodzakelijk in zamenhang met het geheele werk, ja in zamenhang met HEGEL's geheele stelsel gelezen worden en zelfs hetgeen wij uit een en ander hebben aangevoerd, is, streng gesproken, nog onvoldoende, althans niet in alles voldoende, om de aangeduide plaats behoorlijk te verstaan en het is om die reden, dat wij dezelve thans, bij wijze van paraphrase, nader willen toelichten. Wij lezen derhalve als volgt:

« Een nieuw tijdvak heeft in de wereld aangevangen. De wereldgeest, — niet de geest, die zich in den mensch, als enkele, maar de geest die zich, als geest der verschillende volken, in de groote wereldgebeurtenissen verkondigt en wiens geschiedenis niet de geschiedenis van het individu of van een enkel volk, maar de wereldgeschiedenis is, deze geest heeft in het verloop der tijden den reuzenstap gedaan,

die hem op het standpunt heeft gebragt, waarop hij zich niet meer als een aan zichzelven vreemd voorwerp beschouwt, maar zich eindelijk als uit God, d. i., als absoluten geest begrijpt, en daarmede erkent, dat het niet de natuurlijke mensch, het eindige zelfbewustzijn, maar dat het God is, die de wereld regeert en door zijnen geest in de menschen en volken zijne eeuwige raadsbesluiten ten uitvoer brengt *). Maar dit inzigt sluit verder in, dat de geest op dit standpunt, al wat zich aan hem voorwerpelijk voordoet, uit zich voortbrengt, dat het zijn werk is, omdat hij niet meer den enkelen geest, maar den absoluten geest dient en dezen verwerkelijkt (hij doet den wil des Vaders, die in den hemel is), en hij staat niet meer tegen over hetzelve, als tegen over hetgeen hem vreemd is, maar als bij zichzelven oefent hij in rust zijne magt over hetzelve uit en beschermt hij het tegen den particulieren geest, die niet absoluut is, die slechts zich met zijne bijzondere meeningen, zijne willekeur bezig houdt, zijne eindige inzigten en niet het absolute, den wil Gods, tracht te verwerkelijken. En zoo heeft de strijd van het eindige zelfbewustzijn, (hetwelk het bewustzijn van het eindige is en derhalve alles, Natuur en Geest, voor eindig houdt) met het absolute zelfbewustzijn, (het bewustzijn van het absolute, hetwelk èn schepping èn wereld als redelijk erkent en tot het inzigt is gekomen, dat hetgeen goed en regt is en, onder den vorm van Godsdienst en Zedelijkheid, in den Staat ten uitvoer wordt gebragt, niet het werk van het eindige zelfbewustzijn, het eindige denken of den natuurlijken mensch, maar het

*) Belangrijk zijn, in dit opzigt, de woorden, waarmede HEGEL zijne *Voorlezingen over de Philosophie der Geschiedenis* besluit. Wij bieden dezelve hiermede aan de overweging van den Hoogleeraar SCHOLTEN aan. « Die Entwickelung des Princips des Geistes ist die wahrhafte *Theodicee*, denn sie ist die Einsicht, dass der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und dass das, was geschehen ist und alle Tage geschicht, nicht nur von Gott komt, sondern Gottes Werk selber ist.

werk van God is), en zoo, zeggen wij, heeft de strijd van het eindige zelfbewustzijn met het absolute zelfbewustzijn een einde genomen; de overwinning is aan het laatste verbleven; de eindige geest heeft erkend, niet daarbuiten te zijn, niet zich, maar het absolute zelfbewustzijn te realiseren en is zoo zelf absoluut geworden, waardoor het absolute zelfbewustzijn, als het werkelijke is erkend, of tot die werkelijkheid is gekomen, welke te voren aan hetzelve door het eigenwijze verstand werd betwist [en daaraan nog betwist wordt door dezulken, die dit standpunt van waanwijsheid nog niet te boven zijn.] De wereldgeschiedenis in het algemeen en de geschiedenis der wijsbegeerte in het bijzonder stellen ons dezen strijd voor oogen, namelijk, het streven van den eindigen geest, om, zijne eindigheid, zijne zinnelijkheid overwinnende, den oneindigen te begrijpen en in dit begrijpen zichzelven terug te vinden en alzoo niet het eindige maar het eeuwige ten uitvoer te brengen; niet bloot subjective inzigten te willen op den troon plaatsen en voor het goddelijke te doen doorgaan, maar het begrip met de werkelijkheid te verzoenen, de eeuwige idee te realiseren. En nu deze strijd geëindigd is, nu het absolute zelfbewustzijn heeft opgehouden een vreemd zelfbewustzijn te zijn en de geest mitsdien als geest werkelijk is, — nu heeft de geest zijn ontwikkelingsproces voltooid en dé geschiedenis van den geest haar einde bereikt. »

De juistheid dezer lezing zal door hen, welke met Hegel's stelsel vertrouwd zijn, gereedelijk worden erkend; en de onbevooroordeelde lezer zal er niets ongodsdienstigs of onchristelijks in vinden. Wel zal men, bij herhaling vragen, wat heeft deze plaats uit Hegel gemeen met de door den Leidschen Hoogleeraar behandelde leer van den Vader, den Zoon en den H. Geest? Hierom was het den Heer S. kennelijk ook niet te doen; hij wilde alleen maar Hegel, van diens Godsdienstige zijde, in een ongunstig daglicht stellen;

daartoe bezigde hij eene onjuise vertaling, vertrouwende, dat vermits dezelve door hem (schijnbaar in het belang der wetenschap) gegeven werd, niemand op de gedachte zou komen, om het oorspronkelijke in te zien en de vertaling daartegen te vergelijken. En waarom zou de Heer S. zulks niet vertrouwen? Hij weet toch, dat het publiek, voor hetwelk hij schrijft, de werken van HEGEL niet kent en ook niet in bezit heeft. Daarom konde hij HEGEL laten zeggen, wat hij wilde en HEGEL's woorden omschrijven, zoo als hij wilde; hij zag geen gevaar van op de vingers getikt te zullen worden *). Of zou de Hoogleeraar SCHOLTEN ter goedertrouw te werk zijn gegaan? Waarom niet? Doch dan blijft er een ander bezwaar over. Immers hij, die « wereldgeest » (in den Hegelschen zin) en « menschelijk denken », « eindig zelfbewustzijn » en « zelfbewustzijn des menschen » enz., voor gelijk beteekenend houdt, toont dat hij den zin dezer woorden niet kent en levert zelf het bewijs van zijne onbevoegdheid, om in wijsgeerige zaken en vooral over de werken van HEGEL het woord te voeren. Overigens een « absoluut zelfbewustzijn, hetwelk zich vroeger, door dwaling misleid, als zelfbewustzijn van het eindige tegen over het oneindige beschouwde » is louter onzin, die bij den Heer SCHOLTEN mag zijn opgekomen, maar hem het regt niet geeft, om denzelven op rekening van HEGEL te stellen.

Doch wij zouden niet eindigen, indien wij den Leidschen Hoogleeraar verder op den voet wilden volgen; wij treden ook niet tegen zijne Verhandeling in het algemeen op, om aan te toonen, dat de HEER SCHOLTEN op zijn eigen terrein zich in vele opzigten evenzeer bloot geeft en zijne eigen woorden, vaak in zeer verschillende beteekenissen bezigt, mitsdien zichzelven in éénen adem, gelijk men zegt,

*) Daaraan is het waarschijnlijk toe te schrijven, dat de Heer S., op blz. 113 zijner gemelde beoordeeling van OPZOOMER, nog eens aan deze aanhaling uit HEGEL herinnert en naar blz. 275 van zijne Verhandeling verwijst.

tegenspreekt; wij laten dit aan anderen over; ook zoude de tegenwoordige gelegenheid daartoe niet geschikt zijn. Dit alleen zij hier in het algemeen opgemerkt, dat in de gansche Verhandeling, hoe vaak er de woorden *ware wijsbegeerte* mogen gebezigd zijn, ons niets is voorgekomen, wat van ware wijsgeerige kennis zou getuigen, en dat het, uit dien hoofde, hoogst vreemd klinkt, wanneer de Heer S. zich op een' zoo beslissenden, meesterachtigen toon uitlaat over het geen, wat door mannen, verre boven onzen zwakken lof verheven, erkend wordt als het hoogste en diepste, wat tot dus verre op het gebied der wijsbegeerte is geleverd.

Wij vertrouwen, het bewijs geleverd te hebben van hetgeen wij beweerden, en genoeg te hebben gezegd, ten betooge van de noodzakelijkheid, die er bestaat, om, door gepaste middelen, het ware wezen en doel der wijsbegeerte te doen kennen en haar tegen verdere miskenning en verguizing te verdedigen. Daartoe moge, gelijk gezegd, de uitgaaf onzer vertaling van Erdmann's *Voorlezingen over Gelooven en Weten*, het hare bijdragen. Niet alsof daarmede de zaak der wetenschap gered zoude zijn; er moet ter geheele bereiking van het doel nog meer worden gedaan; maar hetgeen wij thans, zoo veel binnen ons bereik ligt, leveren, zal aanvankelijk kunnen strekken tot opwekking van de aandacht; het zal omzigtigheid inboezemen jegens hetgeen door hen, die zich geheel buiten het gebied der ware wijsbegeerte plaatsen, als de waarheid en de eenige waarheid wordt voorgedragen. Moge het beschaafde publiek Erdmann's voorlezingen met belangstelling ter hand nemen; maar bovenal hopen wij, dat aan dezelve de ernstige aandacht van de kweekelingen onzer Hoogescholen moge te beurt vallen, en dat deze er door zullen worden gebragt tot het inzigt van het verschil tusschen wijsbegeerte en hetgeen sommigen, hier te lande en elders voor wijsbegeerte willen doen doorgaan.

Dit brengt ons, als van zelf, terug op de hiervoren reeds aangeduide, over het geheel valsche maar tevens hatelijke beschuldigingen, die door Duitsche rationalisten tegen de philosophie in het algemeen, en tegen HEGEL in het bijzonder, worden te berde gebragt en door vele onkundigen; maar bovenal door de nieuwerwetsche theologen ook hier te lande, bij iedere gelegenheid, gedachteloos worden herhaald en nagepraat. Wij zeggen *nagepraat*, want eigen weten is het niet; het is eene slaafsche navolging van de uit Duitschland tot ons overgewaaide neologie, die, niet denkende, maar veel pratende, een ruim veld aan de algemeen heerschende oppervlakkigheid aanbiedt. Tegen deze oppervlakkigheid nu, en bepaaldelijk in betrekking tot de theologie, verzet zich HEGEL steeds met alle kracht. Uit dien hoofde is het niet moeijelijk, de redenen na te gaan, waarom die geleerde Heeren, zoo als HEGEL ze noemt, zoo liefdeloos hem den steen toewerpen. Die redenen zijn alleen hierin gelegen, dat HEGEL, zoo vaak er sprake is van het Christelijke geloof, den nieuwerwetschen theologen bewijst, dat zij de voornaamste leerstukken der Christelijke kerk, die met hun natuurlijk verstand, hetwelk zij voor de rede willen doen doorgaan en boven deze verheffen, niet overeenstemmen, door allerlei middelen wegcijferen, en dat zij zich daardoor als de grootste, en tevens als de gevaarlijkste vijanden van het Christendom kenmerken; terwijl hij diezelfde leerstukken verdedigt en daarbij aantoont, dat dezelve wel ten aanzien van den vorm, geenszins evenwel ten aanzien van den inhoud verschillen van, maar integendeel, wèl begrepen, geheel eens zijn met den inhoud der wijsbegeerte, die de eeuwige rede ten grondslag heeft.

Tot eene proeve, en opdat de lezer zelf oordeele en zich overtuige, laten wij hier de vertaling van eenige zinsneden uit HEGEL's werken volgen.

« Het voorwerp der Godsdienst, even als der Wijsbegeerte, is de eeuwige waarheid zelve in hare objectiviteit, God en niets dan God en de verklaring van God. De wijsbegeerte verklaart slechts zich, terwijl zij de Godsdienst verklaart en terwijl zij zich verklaart, verklaart zij de Godsdienst. Zij is, even als de Godsdienst, het zich bezig houden met dit voorwerp; zij is de denkende geest, die dit voorwerp, de waarheid, doordringt, zij is leven en genot; zij is de waarheid en reiniging van het subjective bewustzijn in en door deze bezigheid. Zoo loopen Godsdienst en Wijsbegeerte op een en hetzelfde uit; wijsbegeerte is inderdaad zelve Godsdienst, doch beide zijn Godsdienst op eigendommelijke wijze; door deze eigendommelijkheid van het zich bezig houden met God onderscheiden zij zich van elkander. Daarin nu zijn de zwarigheden gelegen, die zoo groot schijnen, dat het zelfs voor eene onmogelijkheid wordt gehouden, dat de philosophie één is met de Godsdienst. Van daar de bevreesdheid der Godsdienst voor de philosophie, de vijandige houding tusschen Godsdienst en Wijsbegeerte. Ingevolge deze vijandige houding (waarvoor de theologie haar neemt) schijnt de wijsbegeerte verdervend, verstoorend en ontheiligend op den inhoud der Godsdienst in te werken, en het is deze oude tegenstelling, die, als erkend, ons voor oogen staat en meer geldt, dan de zoo even beweerde eenheid der Godsdienst en Wijsbegeerte. »

« Nieuw is beider zamenvoeging niet, zij vond reeds plaats bij die Godgeleerden, welke men Kerkvaders noemt en wel bij de voornaamsten derzelve. Zij hebben de nieuwplatonische, nieuwpythagorische, nieuwaristotelische wijsbegeerte met kracht ingestudeerd en zijn deels door aanleiding der wijsbegeerte tot het Christendom overgegaan; deels hebben zij de diepte des geestes, die zij zich door de studie der wijsbegeerte verworven hadden, op de leeringen van het Christendom toegepast. Aan deze wijsgeerige vor-

ming heeft de Christelijke Kerk de eerste beginselen te danken van eenen inhoud der Christelijke leer, die nog niet eigenlijke dogmatiek kan worden genoemd. » — — — —

« Deze verbinding der theologie en philosophie ontmoeten wij ook in de Middeleeuwen; schoolsche wijsbegeerte is een en hetzelfde als Godgeleerdheid; Wijsbegeerte is Godgeleerdheid en Godgeleerdheid is Wijsbegeerte. Men geloofde zoo weinig, dat begrijpende kennis voor de theologie nadeelig was, dat men haar integendeel als wezenlijk beschouwde voor de theologie zelve. De uitstekendste mannen, als Anselmus, Abaelard en anderen, hebben, uitgaande van de philosophie, de theologie verder ontwikkeld. »

« — — — — De beschuldiging, welke, in betrekking tot de leerstukken der Christelijke Godsdienst, tegen de philosophie is ingebragt geworden, namelijk, dat zij de dogma's der Christelijke Godsdienst verstoort, vernietigt, — dit bezwaar is uit den weg geruimd en deze wegruiming heeft in den lateren tijd, gedurende de verloopen dertig tot vijftig jaren, van de zijde der Godgeleerdheid zelve plaats gehad. — — — »

Wanneer Christus, als verzoener en middelaar, tot het middelpunt des geloofs wordt gemaakt, dan heeft datgene, wat men vroeger het werk der verlossing noemde, eene slechts uitwendige, psychologische beteekenis verkregen. Het is eene daadzaak, dat van dit kerkelijk leerstuk juist het wezenlijke is uitgewischt geworden, hoezeer de woorden mogen zijn behouden gebleven. »

« « Groote sterkte van karakter, standvastigheid in de « overtuiging, voor welke Hij zijn leven veil had, » — dit zijn de algemeene kategoriën, waardoor Christus naar beneden is gerukt geworden op het gebied van het menschelijke handelen en van morele bedoelingen; niet op het gebied van het gewone handelen, maar in den kring eener wijze

van handelen, waartoe ook heidenen, gelijk Socrates, bekwaam waren. »

« — — — Het dogmatische, als aan de christelijke godsdienst eigen, wordt ter zijde gesteld, of tot iets, wat geheel algemeen is, teruggebragt. Dit is inzonderheid van de zijde der verlichting gedaan; ja dit geschiedt zelfs van de zijde der *vrome godgeleerden*. Deze zeggen, in overeenstemming met de verlichting, dat de Drieëenheid uit de Alexandrijnsche school, door de nieuw-platonische wijsgeeren, in de Christelijke leer is ingevoerd geworden. Wanneer ook moet worden toegegeven, dat de Kerkvaders de Grieksche wijsbegeerte beoefend hebben, zoo is het in de eerste plaats onverschillig, van waar deze leer afkomstig is; het is alleen de vraag, of zij *aan en voor zich* waar is; doch in de tweede plaats is zij volstrekt eene leer der Christelijke kerk en wel de grondbepaling der Christelijke godsdienst. »

« Wanneer een groot gedeelte dezer theologen eens in het geval kwam, van, met de hand op het hart, te moeten verklaren, of zij het geloof aan de Drieëenheid voor volstrekt noodig ter zaligheid houden, of zij gelooven, dat het gebrek van het geloof daaraan tot de verdoemenis leidt, — zoo behoeft men wel niet te vragen, wat het antwoord zal zijn. »

« Zelfs eeuwige zaligheid en eeuwige verdoemenis zijn woorden, die in een goed gezelschap niet meer gebezigd mogen worden, — — »

« In de geloofsonderwijzingen dezer theologen zal men vinden, dat bij hen de dogma's zeer gedund en ineengekrompen zijn geworden, hoewel er veel woorden bij worden uitgekraamd. »

« Wanneer men eene menigte stichtelijke boeken en bundels van Leerredenen in de hand neemt, waarin, zoo als het heet, de grondstukken der godsdienst worden voorgedragen en men het meerderdeel dier schriften volgens zijn geweten beoordeelen zal en zeggen, wat men, in een groot gedeelte

dezer literatuur, zonder dubbelzinnigheid en achterdeuren aantreft en uitgesproken vindt, dan kan het antwoord insgelijks niet twijfelachtig zijn. »

—— « Verder valt, in opzigt tot de betrekking tusschen beide wetenschappen, op te merken, dat onze Godsdienstwetenschap niet van de philosophie onderscheiden is. De philosophie heeft God tot voorwerp en eigenlijk tot eenig voorwerp. Philosophie is geene wereldsche wijsheid, gelijk men haar genoemd heeft, in tegenstelling van gelooven. Zij is geene wijsheid der wereld, maar eene kennis van het niet wereldsche; zij is geene kennis van de uitwendige massa's, van het empirische bestaan en leven, maar zij is de kennis van datgene, wat eeuwig is, wat God is en wat uit Zijne natuur voortvloeit, en deze natuur moet zich openbaren en ontwikkelen. »

« De waarachtige algemeenheid doet (populair gesproken) zich voor als twee, als het gemeenschappelijke van het algemeene zelf en van het bijzondere. In het vernemen van zichzelven komt *tweezijdigheid* (Ent*zwei*ung) voor, en de geest is eenheid van het vernomene en van den vernemende. De goddelijke geest, die vernomen wordt, is de objective; de subjective geest verneemt. De geest is echter niet lijdelijk; de lijdelijkheid kan slechts voorbijgaande zijn; het is eene geestelijke, substantiële eenheid. De subjective geest is de werkzame, maar de objective geest is zelf de werkzaamheid. De werkzame subjective geest, die den goddelijken geest verneemt, — en in zoover hij den goddelijken geest verneemt, — is de goddelijke geest zelf. Deze verhouding van den geest slechts op zichzelven *) is de absolute bepaling; de goddelijke geest leeft in Zijne gemeente, is in dezelve tegenwoordig. Dit vernemen is met den naam van gelooven bestempeld geworden. Dit is geen historisch ge-

*) De verhouding van den mensch, waarin hij tot God staat en niet tot hetgeen niet God is.

loof. Wij Lutheranen, — ik ben het en wil het blijven, — hebben nog dit oorspronkelijke geloof. Deze eenheid is niet de substantie van SPINOZA, doch de wetende substantie in het zelfbewustzijn, hetwelk zich oneindig maakt en in verhouding plaatst tot de algemeenheid. Hetgeen men zegt van de beperktheid van het menschelijke denken is oppervlakkig; God te kennen is het eenige doel der Godsdienst. Het getuigenis des geestes van den inhoud der Godsdienst, is zelve godsdienstigheid; het is een getuigenis, hetwelk betuigt (bevestigt); dit is tevens voortbrengen (*zeugen*). De geest brengt zichzelven voort (*zeugt sich selbst*) en wel eerst in het getuigenis (*zeugniss*); hij is slechts, terwijl hij zich voortbrengt (*zeugt*), zich betuigt (*bezeugt*) en vertoont, zich openbaart. »

Met deze aanhalingen uit HEGEL's *Philosophie der Religion* besluiten wij. Zij kwamen ons doelmatig voor, in verband met de ook hier te lande bestaande vooringenomenheid tegen de wijsbegeerte, in betrekking tot de Godsdienst; eene vooringenomenheid, welke wij bepaaldelijk door de theologanten zien levendig houden en aankweeken; hetwelk eene tegenstrijdigheid is, omdat, gelijk wij hebben gezien, de eeuwige waarheid, in hare objectiviteit, d. i., God en niets dan God en de kennis Gods het eenige doel is van de wijsbegeerte, zoowel als van de Godsdienst.

*Den Haag*, October 1846.

## VOORREDE VAN DEN SCHRIJVER.

Aanleiding tot de uitgaaf dezer Voorlezingen, waaraan ik anders wel niet gedacht zou hebben, gaf, gelijk op den titel gezegd is, de wensch mijner toehoorders. Men zoude zoowel het gezonde oordeel der studerende jeugd, als de beteekenis van zulk eenen wensch miskennen, indien men daarin een oordeel over de waarde of het wetenschappelijke gewigt der Voorlezingen wilde zien. Hoe zuiverder de ijver, hoe krachtiger het verlangen is, waarmede jongelingen zich het eerst in de zee der wetenschap storten; hoe vrolijker en vertrouwelijker de groet is, dien zij dengenen toeroepen, welke hun het eerst als leidsman op dit gebied te gemoet komt, des te minder valt er aan te denken, dat zij zich de bevoegdheid van een zoodanig oordeel zouden toeschrijven. Veeleer ontstaat zulk een wensch, deels uit den welwillenden toeleg, om den Academischen leermeester een' blijk van deelneming te geven; deels ook uit het verlangen .om een aandenken te bezitten aan de uren van gemeenschappelijke nasporing; een ver-

langen, hetwelk dáár, waar de wijze van voordragt, het naschrijven onmogelijk maakt, nog verklaarbaarder wordt.

Hoemeer ik het eerste dankbaar erkende, zoo veel te minder geloofde ik, mij aan het laatstgenoemde verlangen te kunnen onttrekken. Ik zoude intusschen regtstreeks daartegen hebben gehandeld, indien ik iets anders gave, dan hetgeen verlangd werd. Aan dit onderzoek eene zoodanige gedaante te geven, als waarin ik het zou brengen, wanneer ik de vruchten van mijn nadenken aan het in de wetenschap gerijpte publiek wilde aanbieden, zou even zoo veel zijn, als aan hetzelve het karakter te benemen, hetwelk eigen is aan eene overstorting van hetgeen eenzaam gepeins voortbragt, in frissche, jeugdelijke gemoederen; van den anderen kant, den toon van academische voorlezingen bij te behouden, en de voorlezingen zelve toch geheel om te werken, opdat zij meer nabij mogten komen aan het karakter van een boek, zou slechts eene schijnbare bevrediging zijn van het uitgedrukte verlangen.

Daarom heb ik dan de voorlezingen, zonder wezenlijke veranderingen, geheel en al gegeven, zoo als zij gehouden werden. Niet wezenlijke veranderingen noem ik, b. v., dat ik den inhoud, dien ik oorspronkelijk in §§ verdeeld had, thans, buiten betrekking tot de verschillende uitgebreidheid, die deze §§ daardoor verkregen, in dier voege in afzonderlijke voorlezingen gesplitst heb, dat ieder derzelve in eene eigene Afdeeling gebragt werd; ook dat ik hetgeen niet volstrekt tot het wezenlijke behoort, zoo

als, voorbeelden en wat dies meer zij, hetwelk slechts bij eene mondelinge voordragt voegzaam is, wegliet enz.

Ik verzoek derhalve een' ieder, die aan dit boekje zijne aandacht mogt schenken, niet uit het oog te verliezen, dat het academische, ja zelfs nog maar voorbereidende, voorlezingen zijn, die ik aanbied, en dat zich hieruit verklaren laat, waarom veel, wat den meer gevorderden lezer bekend is, zeer uitvoerig behandeld, iets anders daarentegen, wat aan den geoefende veel te denken overlaat, slechts vlugtig aangeroerd wordt. In het algemeen, hoe meer dit voortbrengsel van mijn nadenken ontstaan is, gelijk het boompje, hetwelk niet bestemd is, om eenmaal aan de ruwe stormen te worden blootgesteld, zoo veel te meer moet ik het aanbevelen aan de welwillendheid dergenen, tegen wier aanvallen het niet zou opgewassen zijn. Hun daarentegen, voor wie het alleen en eigenlijk alleen bestemd is, moge het de uren in het geheugen terug roepen, waarvan vele de gelukkigste mijns levens zijn geweest.

Wat betreft het uitwendige dezer Voorlezingen, zoo zijn die punten, die, als overgangsstellingen, door mij bijzonderlijk moesten worden in het licht gesteld, door eene grootere letter aangeduid geworden *). Velen mijner toehoorders zullen bemerken, dat deze stellingen meerendeels den gedrongen vorm bezitten, welke ik aan dezelve

*) In de vertaling zijn deze stellingen door meerdere ruimte tusschen de regels aangeduid. VERT.

bij de recapitulatiën gaf, dewijl het gedrukte woord niet de uitvoerigheid behoefde en ook niet duldde, welke de vlugtige voordragt toelaat. En juist uit hoofde van dit onderscheid heb ik ook niet, gelijk ik op pag. 21 beloofde en bij de Voorlezingen deed, op de 15de en 27ste Voorlezing eene recapitulatie van den geheelen gang van ieder deel laten volgen, maar de aanwijzing van den inhoud vooraan geplaatst. Mogten studerende jongelingen, die bij deze Voorlezingen niet onder mijne toehoorders waren, dezelve niettemin lezen, dan wil ik hun verzoeken, het overzigt van den inhoud eerst na de lezing van het boek in te zien.

*Halle, den 15 April 1837.*

ERDMANN.

# INHOUD.


INLEIDENDE BESCHOUWING (Voorl. 1 en 2.) Bladz.

*Voorlezing* 1. Gewigt van het onderwerp. . . . . 1.
» 2. Over den aanvang en de methode van het onderzoek. . . . . 10.

EERSTE DEEL. *Gelooven.* (Voorl. 3—15.)

VOORLOOPIGE OPMERKINGEN. *Het onbevangen geloof.* (Voorl. 3 en 4.)

*Voorlezing* 3. Begrip der Godsdienst, als aanvangspunt van het onderzoek:
A. Godsdienst in den subjectiven zin (Geloof.) 21.
» 4. B. Godsdienst in den objectiven zin (Geloof.)
Overgang tot de eerste afdeeling. . . . . 34.

EERSTE AFDEELING. *Geloof uit nadenken* (Voorl. 5—8.)

*Voorlezing* 5. Geloof en het geloofde. . . . . 43.
» 6. Het dogmatismus. . . . . 47.
» 7. Het dogmatisehe bijgeloof . . . . . 56.
» 8. Overgang tot de tweede afdeeling. . . . . 66.

TWEEDE AFDEELING. *Twijfel.* (Voorl. 9—12.)

*Voorlezing* 9. De godsdienstige twijfel. . . . . 70.
» 10. Het Nihilismus en de Godsdienstige ironie. . 76.
» 11. Het ongeloof. . . . . 84.
» 12. Overgang tot de derde afdeeling . . . . . 89.

DERDE AFDEELING. *Mystiek.* (Voorl. 13—15.)

*Voorlezing* 13. De Mystiek . . . . . 96.
» 14. Het mystische separatismus . . . . . 112.
» 15. Overgang tot het tweede deel. . . . . 121.

TWEEDE DEEL. *Weten.* (Voorl. 16—28.)

*Voorlezing* 16. Voorloopige opmerkingen . . . . . 131.

EERSTE AFDEELING. *Empirisch weten.* (Voorl. 17—20.) Bladz.

*Voorlezing* 17. Weten door ervaring. Theologie van het practisehe Christendom. . . . . 142.
» 18. Weten door waarneming. Het wonderbewijs, de *articuli fundamentales* en *non fundamentales* en de *regula fidei*. . . . . 151.
» 19. Weten door getuigenis. Theologie der Geschiedenis . . . . . 161.
» 20. Overgang tot de tweede afdeeling. . . . . 170.

TWEEDE AFDEELING. *Kritisch weten.* (Voorl. 21—24.)

*Voorlezing* 21. De natuurlijke theologie en het naturalismus. 175.
» 22. De Theologie van het gezonde menschenverstand. . . . . 185.
» 23. De transeendentale Kritiek. Het stelsel van het niet-weten. Het supernaturalismus en het rationalismus. . . . . 196.
» 24. Overgang tot de derde afdeeling. . . . . 214.

DERDE AFDEELING. *Speculatief weten* (Voorl. 25—28.)

*Voorlezing* 25. Het praetisehe idealismus. Het atheïsmus . . 219.
» 26. De aansehouwing van het absolute. De theologie van het volstrekte afhankelijkheidsgevoel. Het pantheïsmus . . . . . 228.
» 27. Het begrijpen der waarheid. De speculative theologie, de speculative dogmatiek en de philosophie der Godsdienst . . . . . 238.
» 28. Besluit der Voorlezingen . . . . . 255.

# INLEIDENDE BESCHOUWINGEN.

## EERSTE VOORLEZING.

Het zal wel geene te sterke of overdrevene uitdrukking zijn, wanneer ik de vraag, tot welker beantwoording wij, in deze Voorlezingen, onze krachten gemeenschappelijk willen aanwenden, eene *beroemde* noeme. Werkelijk heeft de vraag: hoe het geloof zich tot het weten, of de Godsdienst zich tot de Wetenschap verhoudt? eene beroemdheid verkregen, welke misschien nog nooit is te beurt gevallen aan eenig ander problema, waarmede het nadenken zich heeft bezig gehouden. In de Oudheid, in welke, over het algemeen, het begrip des geloofs, in den zin van den modernen tijd, niet voorkomt, komt, natuurlijker wijze, ook deze vraag niet voor. Ook in het eerste tijdperk des Christendoms is zij althans door andere, tot het gebied van het denken behoorende, vraagstukken, naar den achtergrond verdrongen. In het tijdperk der scholastieke wijsbegeerte treedt zij te voorschijn en wordt steeds gewigtiger, tot dat zij eindelijk, te weten, sedert het tijdperk, hetwelk men evenzeer een wederontwaken van het Godsdienstige leven, als van de wetenschappen, noemen kan, zich geheel en al op den voorgrond vertoont.

Een vluglige blik op de geschiedenis der nieuwere philosophie toont ons, hoe zeer hare helden zich bevlijtigd hebben, om dit problema op te lossen. Descartes wil nog, even als die Bisschop van Parijs, welke tweeërlei waarheid leerde, het gebied des geloofs in dier voege van dat van het weten onderscheiden, dat dit laatste slechts datgene bevat, wat het *lumen naturale* (het natuurlijke licht) leert, doch niet weet (*ignoreert*) hetgeen de Openbaring verkondigt, waardoor deze echter niet benadeeld wordt. Spinoza, voor wien, op zijn joodsch standpunt, de Godsdienst niets dan wetten bevat, scheidt, natuurlijk, het eene gebied nog meer van het andere, daar, volgens hem, het geloof het slechts te doen heeft met het houden van geboden, het weten daarentegen met het inzien van waarheden. Leibnitz heeft de gansche *Inleiding* zijner Theodicée aan dit onderwerp gewijd, en zijne onderscheiding tusschen hetgeen de rede te boven gaat en met de rede strijdt, is nog ten huidigen dage bij velen de draad, die uit den doolhof redden moet. Wolff heeft in vele zijner schriften dit punt aangeroerd; Jacobi heeft hetzelve tot het middelpunt zijner Philosophie gemaakt. Kant is, zoowel in zijne *kritiek der zuivere en practische rede*, als in zijne *Godsdienst binnen de grenzen der bloote rede*, diep in dit onderwerp ingedrongen. Fichte heeft, in zijne *Bestemming van den mensch*, even als in het door hem en Niethammer uitgegeven *Journal;* eindelijk in zijne *Godsdienstleer*, hetzelve breedvoerig en herhaaldelijk behandeld. Bij Schelling is er gewag van gemaakt in de *Voorlezingen over de Academische studiën*, even als in *Wijsbegeerte en Godsdienst;* terwijl de *Phaenomenologie* mitsgaders vele aanmerkingen in de *Encyclopedie*, eindelijk de voorrede voor Hinrichs *Godsdienst in betrekking tot de Wetenschap*, aantoonen, dat Hegel even weinig dit problema met stilzwijgen is voorbij gegaan.

Vestigen wij, van den anderen kant, het oog op de *Theologie*, dan vinden wij, dat deze vraag, ook in dit gebied, veelvuldig overwogen is geworden. In de vroegere dogmatische leerboeken doet zij zich in dezen vorm voor, dat daarbij onderzocht wordt, hoe zich de *articuli puri* tot de *articuli mixti*,

of ook, hoe zich het *lumen supernaturale* tot het *lumen naturale* verhoudt. De nieuwere, welke deze terminologie verwerpen, onderzoeken, hoe zich de natuurlijke Godsdienst tot de positive verhoudt, of hoe zich het gebied der Godsdienst van dat des wetens afscheidt. Moeijelijk zal men eene *Dogmatiek* vinden, die niet, ten minste in de Voorrede, maar gewoonlijk ook waar zich slechts eenige polemiek in opzigt tot tegenovergestelde gevoelens vertoont, op deze betrekking terug komt. Maar terwijl bij gene Philosphen, zoowel als bij deze Theologen, dit vraagstuk slechts ter loops overwogen wordt, zien wij, bij name in de twintig laatste jaren, dit onderwerp zoowel van de zijde der Philosophie als Theologie, in afzonderlijke, aan deze aangelegenheid toegewijde werken, behandelen, en iedere Miscatalogus brengt ons nieuwe werken over «Philosophie en Godsdienst,» «Gelooven en Weten,» «Geloof en Rede,» «Rede en Openbaring,» «Wijsbegeerte en Christendom,» — om niet te gewagen van de dagelijksch uitkomende geschriften over Rationalismus en Supernaturalismus, die in zoo veelvuldige vormen optreden, dat men zeker kan zijn, van dit veel besprokene onderwerp te ontmoeten, waar slechts twee — ismen met elkander vergeleken worden.

Deze herhaaalde behandeling van een en hetzelfde problema toont, *eerstens*, dat de acten van dit proces nog niet gesloten zijn; *tweedens* bewijst zij, welk gewigt aan dit problema gehecht wordt. Het eerste, te weten, dat het geding alsnog op eene uitspraak wacht, geeft ons de bevoegdheid, ja legt ons de verpligting op, ook onzerzijds tot het doen rijpen dier uitspraak bij te dragen; hoezeer het ons tevens met schroom en beduchtheid tegen zulk eene onderneming zal doen opzien. Wat het tweede betreft, namelijk, het gewigt van het onderwerp, zoo bevind ik mij tegen over U in eenen zonderlingen toestand. Immers, terwijl men gewoonlijk, bij eene voordragt, bij name in den aanvang derzelve, het daarop toelegt, om de verwachtingen der toehoorders zooveel mogelijk te spannen, door op de bijzondere belangrijkheid van het onderwerp te wijzen, zal ik daarentegen (hoezeer ik de bedoelde taktiek volstrekt niet misprijzen wil) moeten beginnen, met

de verwachtingen, die gij soms koesteren mogt, in zoover lager te stemmen, als ik, in de eerste plaats, daarop opmerkzaam maken moet, dat de aangeduide vraag en derzelver beantwoording een *zoodanig* gewigt en *zulk eene* beteekenis niet heeft, als daaraan van vele zijden toegeschreven wordt. Waarom zij dit gewigt niet heeft en niet hebben kan, zullen wij gemakkelijk inzien, nadat wij eene andere vraag, waartoe het vlugtige historische overzigt ons de data heeft geleverd, beantwoord zullen hebben.

Wij hebben namelijk gezien, dat niet slechts de voornaamste Wijsgeeren zich met dit onderwerp hebben bezig gehouden, maar dat ook vele wijsgeerige werken daarover geschreven zijn. Wij zijn, evenzoo, daarop opmerkzaam gemaakt geworden, dat de voornaamste Godgeleerden dit problema hunner aandacht waardig vonden en dat vele Godgeleerden monographien daarover in het licht gegeven hebben. In de eerste plaats doet zich de vraag voor: *tot welk gebied behoort dan eigenlijk deze vraag?* In het theologische of philosophische? en aan wien komt, in deze, het regt toe, om te antwoorden? aan den philosoof of aan den theoloog? Eene volstrekt gelijksoortige vraag, uit een geheel ander gebied, zal ons, wanneer wij ons dezelve rigtig beantwoorden, een prejudicatum (voorbeslissing) leveren, waarnaar wij hier ons oordeel te rigten hebben; te weten, de vraag: in welke verhouding staat de Wiskunde tot de Natuurkunde? is zij eene mathematische of physische? en van welke wetenschap maakt zij een integrerend deel uit? van de Mathesis of van de Physica?

Wij zullen, naar ik denk, allen in dien zin beslissen, dat deze vraag noch een mathematisch, noch een physisch problema en het antwoord op dezelve noch een mathematissh, noch een physisch theorema is. Het ligt in de natuur der zaak, dat zij dit niet zijn *kan;* immers zoude het antwoord de grenzen dezer beide Wetenschappen bepalen; maar de grens van een ding is eerst dáár, waar het ding ophoudt en niet meer is; de vraag naar de grenzen der physica is derhalve niet meer eene vraag die binnen de physica ligt; maar zij is eene voor dezelve exoterische (buiten de physica gelegen) vraag. Hetzelfde geldt

met opzigt tot de Mathesis. Deze vraag is derhalve eene voor beide wetenschappen exoterische. Nu zal het wel niet moeijelijk zijn, te beslissen, of het onderzoek naar de betrekking der Theologie tot de Philosophie, een deel der philosophie uitmaakt, dan wel een bestanddeel is der Theologie? Volkomen in overstemming met de beslissing van zoo even, zullen wij zeggen: Geen van beide; het is zoowel voor de eene als voor de andere exoterisch. (Daarom wordt de vraag dan ook door Hegel, volkomen rigtig, in *Aanmerkingen* of *Voorredenen* afgehandeld.)

Want juist omdat dit onderzoek beider grenzen tot voorwerp heeft, is het een nadenken over beide, en in deze uitdrukking is zeer juist het «daarover heen zijn» het «daarboven verheven zijn,» aangewezen. Maar wanneer, gelijk wij opmerkten, dit onderzoek voor het eene en andere gebied exoterisch, en evenwel (wanneer niet alle hiervoren aangeduide bemoeijingen ijdel en nutteloos zijn zullen) voor beide van groot gewigt is, zoo doet zich de vraag op: welk karakter heeft zij dan eigenlijk? Waar behoort, in het algemeen, de kennis, welke, zonder een integrerend deel eener wetenschap te zijn, niettemin voor dezelve noodzakelijk en onontbeerlijk is? Het antwoord is: in de voorbereiding tot deze wetenschap, of *in hare Inleiding*. En wanneer nu het onderzoek, waarmede wij ons bezig houden, in gelijke mate evenmin tot de eene als tot de andere wetenschap behoort, maar niettemin beide van even nabij betreft, dan behoort zij in de Inleiding tot beide en als zoodanig heb ik dan ook deze Voorlezingen aangekondigd, namelijk, als eene *Inleiding in de Wetenschap der Godsdienst over het algemeen*, onverschillig of zij als deel van een wijsgeerig zamenstel, of als wijsbegeerte der Godsdienst opgevat worde. Beide konden hier niet worden gescheiden; want vermits, om derzelver betrekking te bepalen, in allen gevalle van beide moest gezegd worden, wat zij zijn en deze begripsbepaling gewoonlijk de uitkomst der Inleiding is, zoo stelt het antwoord op onze vraag de Inleiding in beide vooruit.

Derhalve behoort onze vraag tot de inleiding in de beide wetenschappen. *Hier* is zij van het hoogste gewigt; even als,

in het hiervoren bijgebragte voorbeeld, de vraag betreffende de verhouding tusschen Wis- en Natuurkunde, billijkerwijze in de inleiding in beide wetenschappen zoude moeten worden afgehandeld; in welk geval menige vergeefsche poging (b. v., om *zuiver* mathematische bewijzen voor natuurkundige verschijnselen te vinden), niet meer zou gedaan worden. In allen gevalle biedt dit problema slechts het belang eener inleidingsvraag aan. Maar deze beperking heeft men in latere tijden niet willen laten gelden; men heeft in tegendeel aan dit onderwerp eene groote belangrijkheid toegeschreven en *deze*, aan hetzelve niet toekomende, belangrijkheid is het, ten aanzien van welke, voor zoover gij die aan ons onderwerp mogt toeschrijven, ik mij, gelijk ik zeide, genoopt zie, uwe verwachtingen lager te stemmen. De nadeeligste gevolgen, zoo wel voor de Wijsbegeerte, als voor de Godsdienst en de Godgeleerdheid, zijn geboren geworden uit eene dergelijke miskenning van de grenzen, binnen welke onze vraag wezenlijk van belang is.

Wat, namelijk, in de eerste plaats, de *Wijsbegeerte* betreft, zoo heeft men het onderzoek, hoedanig zij zich tot Godsdienst en Godsgeleerdheid verhoudt, niet alleen binnen die wetenschap zelve getrokken, maar zelfs hetzelve tot een hoofdproblema gemaakt en gezegd: men moet, vóór alle andere dingen, acht geven, hoe zich de Wijsbegeerte tot de Godsdienst verhoudt; of zij onder elkander eens zijn, dan wel met elkander strijden? enz. Daardoor is het voorloopig raisonneren en reflecteren in de wetenschap ingevoerd en heeft daarin voortdurend veld gewonnen. Deze vraag kan, namelijk, gelijk wij zagen, niet beantwoord worden, dan wanneer *over* de Wijsbegeerte nagedacht wordt. Doordien zij nu, van eene inleidingsvraag tot een hoofdproblema der Wijsbegeerte zelve gemaakt werd, heeft datgene, wat bij haar op zijne plaats is, in de Wijsbegeerte een zoo groot overwigt bekomen, dat men, in plaats van methodisch te philosopheren, zich heeft aangewend, slechts over het philosopheren na te denken (te reflecteren), en daardoor heeft de Wijsbegeerte aan strengheid van methode verloren. Doch zij heeft niet slechts schade geleden, wat betreft den vorm der methode, maar ook haar *inhoud* is benadeeld geworden.

Immers nadat dit punt eenmaal was gemaakt tot de hoofdvraag der gansche Philosophie, moest men tevreden zijn, wanneer de Philosophie nog maar Godsdienst-philosophie was; hoewel deze slechts een deel van het geheele zamenstel der Philosophie uitmaakt. Ik zeg, men moest tevreden zijn, want bij de meesten trad dit zoogenaamde hoofdproblema zoo zeer op den voorgrond, dat de, reeds voor de Godsdienst-philosophie exoterische, Inleiding in de Godsdienst-philosophie het eenige bleef, waarin hun philosopheren bestond. Dat men thans onder Philosophie grootstendeels slechts dat deel der Philosophie verstaat, hetwelk men, meer naauwkeurig, Godsdienst-philosophie behoorde te noemen, wordt voldoende bewezen door de, in onze dagen, zoo vaak voorkomende vraag: hoe zich de Systemathische Godgeleerdheid, of Dogmatica, tot de *Wijsbegeerte* verhoudt? In stede van te zeggen, hoe verhoudt zij zich tot de Godsdienst-philosophie?

Men heeft vervolgens begonnen, *dit* als den vooruitgang der Wijsbegeerte van den nieuweren tijd aan te duiden, dat zij met de Godsdienst overeenstemt; doch men heeft daarbij vergeten, dat het voor de Wijsbegeerte *even zoo gewigtig is*, dat zij eenigermate ook met de empirische Natuurwetenschappen overeenstemt; dat het eerste slechts den vooruitgang van het *eene* gedeelte (de Godsdienst-philosophie), het tweede dien van het *andere* deel (de Natuurphilosophie) aanduidt. Nadat men nu den inhoud der Philosophie eerst zoo ingekort heeft, laat zich het practische gevolg daarvan, waarover wij ons, helaas! zoo zeer te beklagen hebben, gemakkelijk verklaren, namelijk, dat de wezenlijke deelen der Wijsbegeerte op eene zoo onverantwoordelijke wijze zijn verwaarloosd geworden. Terwijl de empirische Natuurwetenschap met reuzenschreden vooruit gaat, wordt voor haar speculatief tegenbeeld volstrekt niets gedaan, even weinig doet men voor eene speculative Anthropologie en Psychologie; op den titel van menig boek lezen wij wel «Philosophie des Regts,» hoezeer daarbij van niets anders gehandeld wordt, dan van de verhouding tusschen ervaren en weten, en tusschen openbaring en wijsbegeerte enz.

Maar *ten slotte* verliest de Wijsbegeerte, ten gevolge van

dit vooroordeel, meer en meer hare zelfstandigheid. De meening namelijk, dat de vraag, betreffende de verhouding tusschen Philosophie en Godsdienst, het hoofdproblema der eerste is, ontsproot immers kennelijk uit het streven, althans uit den wensch, om beide in overeenstemming te brengen. Dit streven had, op zijne beurt, zijnen grond in de overtuiging, dat de Godsdienstige waarheden de meest zekere en ware zijn. Zoo loffelijk dit op zich zelf is, moet echter, wanneer men philosopheert, daarvan afgezien (geabstraheerd) worden, omdat het anders de zuiverheid van het wijsgeerige onderzoek verontreinigt. De overeenstemming eener philosophische kennis met eene Godsdienstige waarheid, bewijst nog niets voor hare wijsgeerige zekerheid (evidentie.) Dit echter werd miskend en, weggesleept door de belangstelling in beider overeenstemming, begon men, bij wijsgeerige onderzoekingen, met Bijbelspreuken te argumenteren, die in dezelve even zooveel nut doen als andere voorbeelden; doch ook even zooveel kwaad stichten. Daardoor gaf de Philosophie hare zelfstandigheid op in de wijze van betoog.

Hoemeer nu de Wijsbegeerte, door hare organen, (de wijsgeeren), toestemde, dat het boven alles aankomt op de overeenstemming met de Godsdienst, zooveel te meer erkende zij daarmede hare verpligting, om zich tegen over de Godsdienst te regtvaardigen (legitimeren.) Dit nu hebben, in onze dagen, zij, welke gewoon zijn, voor de organen der Godsdienstleer te gelden, (de Theologen), *utiliter* geaccepteerd en, als een gevolg daarvan, hebben zij, als voorstanders van het Geloof, de Wijsgeeren voor de, door deze zelve gekozen, regtbank betrokken. En zóó is het werkelijk de schuld der philosopherenden zelve, die veroorzaakt heeft, dat, in onze dagen, Godgeleerden, welke niet het minste van Wijsbegeerte verstaan of weten, volkomen vrij en zonder zich te bedwingen, over haar het oordeel uitspreken.

En gelijk nu, door eene miskenning van de grenzen, binnen welke de bedoelde vraag van belang is, de Wijsbegeerte schade heeft geleden, zoo geldt dit niet minder van de *Godsdienst*. Men heeft, namelijk niet in het oog gehouden, dat de vraag,

hoe zich de Wijsbegeerte tot de Godsdienst verhoudt, niet een Godsdienstig problema is, maar, integendeel, als een nadenken *over* de Godsdienst, buiten het Godsdienstige gebied valt. Men trok veeleer dit Godsdienstige nadenken binnen het gebied der Godsdienst en terwijl zoo doende het nadenken over het vroomzijn in de plaats der vroomheid, het nadenken over het geloof en deszelfs verhouding tot de Wijsbegeerte, in de plaats van het geloof trad, werden deze overdenkingen zelve in geloofsregelen herschapen. Hetgeen door dit nadenken werd voortgebragt werd tot een dogma gemaakt. Zoo is het een godsdienstig dogma geworden, dat Hegel niet te vertrouwen valt, en waarschuwend wordt den andersdenkende te gemoet gevoerd, dat «Christus en Belial niet kunnen zamen gaan.» Ja, dit bederven van het geloof door deze overdenkingen (reflectiën), van welke het geloof niets weet, gaat, in onze dagen, zoo ver, dat zelfs het geslacht, hetwelk het minst voor dit overdenken bestemd is, door dit vergif aangetast wordt. Sedert theologische Voorlezingen en Tijdschriften het geslacht der Theologinnen te voorschijn geroepen heeft, (gezwegen dat dit hetzelfde wanverschijnsel is, hetwelk zij in de «geëmancipeerde vrouwen» wanneer het andere vakken betreft, met regt verafschuwen), spreekt menige schoone mond niet meer van ongeloof, maar van *rationalismus* en vlugt niet meer voor den duivel, maar voor den Superintendent-Generaal Röhr, omdat het voor ongodsdienstig gehouden wordt, anders te denken.

Eindelijk heeft de *Theologie* niet minder daardoor geleden, dat men deze vraag in haar gebied overgebragt en van eene inleidende vraag tot een integrerend deel van het theologische stelsel gemaakt heeft. In plaatse, namelijk, dat anders de leerstukken van het geloof, de dogma's der Godsdienst, den inhoud van hetzelve uitmaakten, of althans de hoofdzaak waren, werden deze thans terug gedrongen door het onderzoek naar de zielsvermogens, in welke de Godsdienst, en naar de andere, in welke de Wijsbegeerte haren zetel heeft, of, hoe het vrome zelfbewustzijn zich van het wetende onderscheidt; — in het kort, hetzelfde verlies van rijkdom aan inhoud, hetwelk wij bij de Wijsbegeerte hebben opgemerkt, heeft ook de Theologie

getroffen, zoodat men ter wille van de inleidende opmerkingen over de Godsdienstigheid, bijna de Godsdienst zelve en hare leeringen vergat.

Het ongeluk van al deze verschijnselen is, dat men wegens loutere inleidingen zich in niets laat inleiden en wegens loutere overleggingen tot geen doen komt. Indien men meer philosopheerde, meer werkelijk geloofde, vlijtiger de Theologie cultiveerde, het zoude met al deze vakken beter geschapen staan en de bedoelde vraag zoude veel eerder uitgemaakt worden. Zoo als de zaak thans staat, herinnert zij ons aan eene andere, met haar verwante, deze, namelijk, hoe de bespiegeling (speculatie) zich tot de ervaring (empirie), of hoe het weten *a priori* zich tot het weten *a posteriori*, verhoudt? die, hoe gewigtig zij overigens wezen moge, zich evenwel zoo zeer op den voorgrond gedrongen heeft, dat velen tegenwoordig ook niets anders er willen uit speculeren, dan hoe de speculatie zich verhoudt tot de ervaring en daarbij, hoogstens, dit eenige ervaren, dat zij (de speculatie) de ervaring van noode heeft. Op die wijze wordt ledig stroo gedorscht, beter zoude het zijn, dat men òf speculeerde, òf werkelijk ervaringen maakte, in plaats dat men er thans over spreekt. Het meest intusschen spraken steeds en spreken thans nog dezulken over de betrekking van het *a priori* tot het *a posteriori*, die het minst *a priori* weten (d. i., denken) en het minst *a posteriori* weten (d. i., geleerd hebben.)

## TWEEDE VOORLEZING.

In de Philosophie doet zich, dadelijk bij den aanvang derzelve, eene groote, ja, welligt de allergrootste zwarigheid voor, en er is geene groote scherpzinnigheid noodig, om in de eischen, welke men met regt, aan haar begin rigt, tegenstrijdige bepalingen, te ontdekken. *Van de eene zijde*, namelijk, vordert men, met volle regt, van de wetenschap, (te weten van de Wetenschap *per excellentiam*, de Wijsbegeerte),

dat zij geene bloote verzekeringen, of onbewezene onderstellingen (hypothesen) bevatte; zij mag slechts waarheden inhouden, en wel geene andere, dan bewezene waarheden. Wanneer nu datgene, waarmede het begin gemaakt wordt, ook reeds een deel der Wetenschap is, dan geldt van hetzelve wat van al hare deelen, (stellingen, leerstellingen enz.) geldt. *De aanvang moet derhalve bewezen worden. — Van de andere zijde* laat zich even gemakkelijk bewijzen, dat de aanvang niet bewezen kan worden. Onder bewijzen verstaat men toch niets anders, dan iets uit iets zekers afleiden; derhalve, zoo de aanvang der Wetenschap bewezen wierd, dan moest hij uit iets zekers volgen, waaruit hij wierd afgeleid. Wat nu dit zekere zijn moge, uit hetwelk de aanvang wordt afgeleid, het volgt van zelf, dat eigenlijk dit zekere de allereerste aanvang is, en wel zoo lang, als het niet weder zelf bewezen wordt en mitsdien op eenen nog vroegeren aanvang terug wijst.

Vermits nu iedere bewezene stelling op eene andere, als den aanvang, terug wijst, zoo *kan eene bewezen stelling onmogelijk de aanvang zijn.* Mitsdien schijnt het, dat ieder streng wetenschappelijk onderzoek op dit dilemma schipbreuk lijden moet; want is de aanvang niet bewezen, dan is hij niet zoodanig als hij voor de wijsbegeerte voegt; is hij het echter wel, dan is hij niet aanvang. In beide gevallen schijnt het dus onmogelijk, een vast punt magtig te worden, van waar men methodisch en met zekerheid (evidentie) verder besluiten kan. Om zich uit deze verlegenheid te redden, heeft de Philosophie slechts éénen uitweg en van dezen heeft zij dan ook, in de laatste veertig jaren, zich werkelijk bediend. Hij bestaat daarin, dat zij haren aanvang overbragt naar een gebied, waar het dilemma van bewijzen en niet bewijzen geene geldigheid meer heeft. Dit dilemma toch geldt slechts zoo lang, als, — gelijk dit bij velen voor natuurlijk gehouden wordt,— eene *stelling* het begin der Philosophie uitmaakt; want dat eene zoodanige volstrekt bewezen of niet bewezen moet zijn, is aangetoond. Intusschen, wat van eene stelling geldt, zal welligt niet gelden ten aanzien van eene andere wijze van aanvangen. Laat ons naar eene zoodanige omzien.

Het doen overeenstemmen der wijsgeerige methode met de mathematische, bij name met de geometrische, schijnt van oudsher den meesten Philosophen na aan het hart te hebben gelegen. De grond daarvan ligt kennelijk in de klaarblijkelijkheid (*evidentie*) der meetkunstige (*geometrische*) stellingen. Deze evidentie was het, welke Descartes en na hem Spinoza, bewoog, de philosophie in eenen streng mathematischen vorm voor te dragen; zij was het ook, die Leibnitz zoo ver bragt, dat hij, bij wijsgeerige onderzoekingen, haar voor de uitsluitend rigtige verklaarde en zelfs, nadat de geometrische methode door Wolff, welke haar tot vervelens toe bezigde, in volslagen miscrediet gekomen was, is zij door Schelling nog, in eenige zijner schriften, aangewend.

Wanneer wij letten op den vorm der geometrische stellingen, dan zijn dezelve, — met terzijdestelling van de vraagstukken (*προβλήματα*), — òf axiomen (*κοιναι ἔννοίαι*), òf leerstellingen (*θεωρήματα*), òf, eindelijk, postulaten (*αἰτήματα*). Bij de twee eerste, als theorethische stellingen, kan sprake zijn van een bewijs; daarentegen zoude het ongerijmd zijn, om bij een postulaat naar een bewijs te vragen. (Het antwoord op den eisch: «beschrijf eenen cirkel,» kan hoogstens zijn: «ik wil niet;» maar geenszins: «bewijs mij dit;» welk laatste daarentegen, bij de stelling, «dat de drie hoeken van eenen driehoek gelijk zijn aan 2 R.,» allezins juist is.) Het postulaat wordt gerealiseerd; of wij het realiseren, hangt van onzen wil af; doch is het gerealiseerd, dan kan er geene sprake zijn van ontbrekende bewijzen. De klaarblijkelijkheid (evidentie) der geometrie rust daarop, dat de geometrische waarheden *gemaakt* (geconstrueerd) worden, en hoe meer eene waarheid in alle deelen gemaakt is en niet op andere voorhandene, van elders ontleende, waarheden berust, des te meer is zij evident. (Zoo is, b. v., de stelling, dat alle halfmeters (*radii*) aan elkander gelijk, d. i., een radius zijn, omdat wij den cirkel met eenen radius getrokken hebben, volkomen evident; doch dit is de stelling, dat de hoeken van eenen driehoek gelijk zijn aan 2 R., niet; omdat zij op het axioma der parallelen berust.) Deze evidentie nu is, verkeerdelijk, het dwingende karakter

der geometrie genoemd geworden; integendeel kan men, juist, in het geheel niet gedwongen worden, eene geometrische stelling in te zien, omdat men daartoe zelf moet medewerken, zoo als, construeren, hulplijnen trekken, evenredigheden opstellen enz. *Doet* men dit niet, zoo kan voor iemand niets bewezen worden.

Keeren wij van de Geometrie tot de Philosophie terug, dan herinneren wij ons, dat is aangetoond, dat zij noch met eene bewezene, noch met eene onbewezene stelling konde aanvangen. Volgens de uitdrukkingen, die wij bij de Meetkunst aantroffen, beteekent dit: zij kan noch met axioma's, noch met theorema's aanvangen. Er blijven, derhalve, slechts *postulaten* overig *). Aan Fichte komt de verdienste toe, de Wijsbegeerte hierdoor tot eene evidente wetenschap verheven te hebben. Zijne Leer der wetenschap (Wetenschapsleer) berust wezenlijk op postulaten. Het moet, wel is waar, wanneer men de grondstellingen derzelve beschouwt, zich anders voordoen, vermits de stellingen: «het Ik stelt eenvoudig zijn eigen zijn,» of: «het Ik stelt zich tegenover een Niet-ik» enz., geenen imperativen, maar slechts eenen verhalenden vorm hebben. Het is hiermede echter even zoo gelegen, als met de door de nieuwere Meetkunstigen aangenomen manier, om de postulaten weg te laten, d. i., achter definitiën te verbergen. Gelijk het nu onverschillig is, of ik zeg: «beweeg eene regte lijn om een harer eindpunten, noem de lijn, die door het andere punt beschreven wordt, Cirkel,» dan of ik dit in dezer voege uitdruk: «een cirkel is eene lijn, welke ontstaat» enz.; even zoo is, volgens haren inhoud, de stelling: «het Ik stelt zich» gelijkbeteekenend met deze: «Stel u over U,» d. i., stel u u voor; met dit onderscheid alleen, dat deze laatste vorm het voordeel heeft van grootere juistheid.

Dat nu, bij Fichte, deze grondstelling werkelijk den zin van een postulaat heeft, toont, op eene ontegensprekelijke

*) Hoe het juiste begrip van het postulaat vele moeijelijkheden in opzigt tot de philosophische methode oplost, toont ons het overschoone schrift van Schelling, *Briefe über Kriticismus und Dogmatismus*, hetwelk door niemand, die belang stelt in philosophie, ongelezen behoorde te worden gelaten.

wijze, zijn *zonneklaar Beriyt*, welks gansche strekking geene andere is, dan om den Lezer daartoe te brengen, dat hij de handeling (het proces) van het zich tegen over zich stellen mede volbrenge, of anders ronduit verklare, dat hij niet wil. Door deze overeenkomst, die er allezins met de Meetkunst plaats heeft, is dan te weeg gebragt, dat men, bepaaldelijk sedert de Schellingsche philosophie, begonnen heeft, eene naar de mathematische gelijkende (intellectuele) aanschouwing tot het orgaan der Philosophie te maken en haar doen met den naam van construeren *a priori* te bestempelen. Daarbij vergat men echter, dat hetgeen, wat dezen naam, voor de Geometrie, het meestbeteekenende maakt, juist datgene is, waardoor de meetkunstige methode zich van de wijsgeerige onderscheidt. De geometrie construeert werkelijk; zij stelt uit voorhandene waarheden hare axioma's te zamen, even als men uit toebereide steenen een huis construeert. (Wij zien, dat slechts zeer weinige stellingen geheel gemaakt en dat zij mitsdien voortgebragt zijn.) De Philosophie, daarentegen, laat volstrekt geene axioma's toe, zij construeert derhalve niet, maar zij produceert. In het geometrische doen ligt, verder, willekeur opgesloten; want even als men een huis zóó of anders bouwen kan, kan men eene meetkunstige stelling zóó of anders bewijzen en deze willekeur is in de woorden «construeren *a priori*» zeer goed uitgedrukt, vermits de Meetkundige van vorenaf zijn goeddunken in het bewijs overbrengt.

Zoolang evenwel de Philosophie, even als bij Fichte, nog op meerdere postulaten berust, zoolang is er nog eenige willekeur voorhanden en het is eene beleefdheid van den lezer, dat hij, na zijn Ik gesteld te hebben, wederom een Niet-Ik stelt, eindelijk zelfs het eene door het andere beperkt. Hier werd deze wijze van doen zeer juist met de geometrische vergeleken, waarbij ook telkens nieuwe vorderingen gedaan worden. Hegel beproefde nu, de Philosophie van deze veelheid van postulaten te bevrijden, door een eenig postulaat aan de spits der Wijsbegeerte te stellen en dit tot een doorgaand postulaat te maken. Dit postulaat is het postulaat: *Denk*, of verhoud u denkend.

Dat dit de aanvang der Philosophie is, wordt in den aanvang der Logica uitdrukkelijk verklaard, vermits dáár gezegd wordt: Ten eerste is niets anders voorhanden, — H. had ook kunnen zeggen: wordt niets anders vereischt, — dan het besluit, om te denken. Dit ééne postulaat loopt nu door de gansche philosophie heen en er is geen tweede van noode. Er wordt daarin ontkennend de vordering uitgesproken, om de eigen (gedachtelooze) invallen te doen zwijgen; positief deze, om zich boven zien en hooren in het Rijk der gedachte te verheffen, de zaak zich te *laten* ontwikkelen, (waarin werkdadigheid ligt opgesloten), enz. Hegel heeft voorts de aandacht daarop gevestigd, dat dit niet een willekeurig postulaat is; veelmeer misprijst hij aan Fichte's eerste postulaat *slechts* de willekeur. Dat het postulaat: *Denk*, van hetwelk Hegel zelf zegt «het zou, bij den eersten oogopslag, als willekeur zich kunnen voordoen,» geene willekeur is, heeft hij in de *Phaenomenologie* aangetoond, in welke hij betoogt, dat het zuivere, wetenschappelijke denken 's menschen bestemming is. De *Phaenomenologie* is, in dit opzigt, werkelijk eene voorschool (Propaedeutica) voor de Philosophie. De inleidende beschouwingen, welke in de *Encyclopaedie* voorkomen, hebben volstrekt dezelfde strekking.

Maar is nu het denken werkelijk het algemeen menschelijke, 's menschen ware bestemming, dan staat ook de eisch, zich denkend (tot al het overige) te verhouden, niet meer met het willekeurige, — zoo als, b.v., eenen regthoekigen driehoek door eene loodlijn te verdeelen, of zich een of ander bepaald voorwerp voor te stellen, — op gelijke lijn. En ook juist uit dien hoofde is de uitdrukking *construeren* hier niet meer op hare regte plaats; de denkende beschouwing construeert niet; maar zij brengt haar voorwerp werkelijk voort; vermits echter datgene, wat zij voortbrengt, niet deze of gene subjective inzigten enz. zijn, wordt hare werkdadigheid het best als reproducerend aangeduid.

Dit reproduceren nu door het denken is datgene, wat men ontwikkelende (evolverende), dialectische, begrijpende methode noemt. Ook hier moet al dadelijk opgemerkt worden,

dat in de werken, waarin zij gevolgd wordt, ter bevordering van het gemak en ter vermijding van de eentoonigheid der uitdrukking, niet de gebiedende (imperative), maar de verhalende vorm gebezigd wordt. Deze omstandigheid heeft nu veroorzaakt, dat zeer velen de wijsgeerige beschouwing met die, welke de wording van iets verklaart, de voortbrengende (genetische) verwisselden en meenden, wijl toch begrijpen = laten ontstaan; dat men dan ook begrepen had, hetgeen men tot zijnen (historischen) oorsprong had terug geleid. Men vergat echter, dat iets zijnen tijdelijken oorsprong, zijn tijdelijk ontstaan, in iets hebben kan, wat volstrekt zijn begin (principium, grond) niet is, en dat alzoo het terugbrengen van iets daartoe, over het geheel niet «het inzien van zijn wezen» kan worden genoemd, daargelaten nog, dat in de genetische beschouwing nimmer de noodzakelijkheid van iets wordt ingezien. De genetische beschouwing, b. v., zal daarop neêrkomen, dat de Staten zijn ontstaan uit rooverbenden; doch daarmede weet men nog niets van het wezen der Staten; dat zien wij eerst in, wanneer wij de noodzakelijkheid van derzelver aanwezen in de rede erkennen; d. i., daardoor, dat wij ze door het denken weder voortbrengen (reproduceren.)

Alles wat hier over den aanvang der wetenschap gezegd is, betreft haar altijd als geheel. Wordt een *deel* der wetenschap behandeld, dan zal daarbij de aanvang anders moeten zijn. Dit deel, namelijk, bestaat, zoo al niet uit een axioma, dan toch uit iets, wat een resultaat is. De Wijsbegeerte der Godsdienst, b. v., vangt aan met datgene, wat resultaat is van de, in het systeem, aan haar voorafgaande deelen der Philosophie. In den voortgang (de verdere ontwikkeling) zal de methode, die in de Wijsbegeerte der Godsdienst moet worden gevolgd, zich van die der eerste Wetenschap, wat betreft het systema, niet onderscheiden; doch wel bij den aanvang. Dit nu is in nog grootere mate het geval bij eene *Inleiding*, het zij in de Wetenschap in het algemeen, het zij in een deel derzelve. Immers de Inleiding, waarvan het oogmerk is, om de zulken, die hunne krachten nog niet aan de wetenschap beproefd hebben, in haar in te leiden, moet dan wel aanvangen met of van iets, wat zelf niet tot den

omvang der Wetenschap behoort en hiervan uitgaande, naar de Wetenschap heen voeren.

Te dezen aanzien schijnt het volkomen aan de willekeur van schrijver of spreker overgelaten te zijn, waarmede hij eene Inleiding wil aanvangen en dit zooveel te meer, als de ondervinding leert, dat de aanvang eener Inleiding met hetzelfde goede gevolg door den eenen zóó, door eenen tweeden anders, gemaakt wordt. Niettemin bestaat er iets objectiefs, hetwelk den spreker noodzaakt, juist met dit en met niets anders te beginnen. Hetgeen in deze beslist, is het doel der Inleiding. Bestaat hetzelve daarin, dat men de toehoorders tot de Wetenschap wil brengen, dan zal die aanvang de doelmatigste zijn, welke zich aansluit aan iets, hetwelk in alle toehoorders voorhanden is en mitsdien het gemeenschappelijke uitgangspunt opleveren kan, (zoo zoude, b. v., eene Inleiding in de Philosophie van Fichte doelmatig aanvangen met de resultaten der Kantsche Philosophie, indien deze aan de toehoorders bekend zijn; anders niet.) *De aanvang der Inleiding is of wordt, derhalve, bepaald door de voorstellingen, welke bij de toehoorders worden aangetroffen en moet alzoo van buiten ontleend worden.*

Is dit nu bij den voortgang (verdere ontwikkeling) volkomen hetzelfde? Indien ook voor dezen, voor de Indeeling enz., de regel van buitenaf genomen wierd, zoude men nooit het doel bereiken; want wanneer men reeds bij den aanvang gevaar loopt, van bij den toehoorder te onderstellen, hetgeen niet in hem gevonden wordt, dan zoude, bij *ieder* punt van den voortgang datzelfde gevaar zich moeten voordoen. Daarbij komt, dat men van geenen toehoorder vergen, of zelfs maar verlangen mag, dat hij eene voordragt volge, welke geene inwendige noodzakelijkheid bezit, en dat hij dit of dat onderwerp van tien verschillende zijden beschouwe, enkel omdat de spreker lust heeft, van het eene gezigtspunt tot het andere over te gaan, of, gelijk men zegt, van de hak op den tak te springen.

Iets dergelijks zoude dezelfde onaangename gewaarwording verwekken, welke men ondervindt, wanneer, in gewone predikatiën, de indeeling van het onderwerp niet uit hetzelve is genomen, maar van iets daar buiten wordt ontleend,

zoo als, wanneer over de nederigheid wordt gepreekt, de grond en de gevolgen derzelve beschouwd worden, doch de grond dezer indeeling niet in de nederigheid, maar in het goeddunken van den predikant gelegen is. De verveling en onoplettendheid, waarmede men zulke dingen aanhoort, heeft eenen allezins redelijken grond; want daar de Redenaar niet bij de zaak blijft staan, maar op geheel iets anders komt, brengt hij zelf den toehoorder er toe, om *ook* aan zijne eigen gedachten den vrijen loop te laten. Ook in eene Inleiding in de Wetenschap moet de voortgang harer waardig zijn, d. i., hij moet de willekeur en het goeddunken uitsluiten en slechts de zaak volgen; met andere woorden, hij moet dialectisch zijn. De denkende moet zelfwerkzaam den aanvang zich laten voortontwikkelen; dit geschiedt, wanneer hij niet zijne invallen of gezigtspunten, of «zijden» er bij doet, maar slechts dat, wat in de zaak zelve ligt, zich naar buiten laat keeren. Vertoont of bezit de spreker deze zelfverloochening (resignatie), dan slechts kan hij hetzelfde van de toehoorders verwachten; laat hij daarentegen *zich* gelden, dan noodigt hij ook hen uit, om gelijkerwijze, juist *zich* geldend te maken.

Het is niet noodig, hier eene beschrijving dezer methode te geven, vermits deze voorlezing eene practische aanleiding daartoe leveren moet; dit alleen valt op te merken, dat zij niet de zoogenaamde analytische methode is. De dialectische methode verhoudt zich tot deze, even als de ontwikkeling (evolutie) van de kiem eener plant tot de ontleding van de plant, welke ook volkomen juist analyseren wordt genoemd. Bij de dialectische behandeling ontstaat de inhoud en deze ontwikkelt zich, terwijl hij door het denken wordt voortgebragt. De gelederen, welke deze inhoud, in den voortgang, zich zelven geeft, is datgene, wat men zijne indeeling, doch beter zijn geleding, noemt. Even als men slechts het doode analyseren kan, zoo kan men ook slechts het doode indeelen; het levendige verschaft zichzelven gelederen, (*gliedert sich selbst*). Indien de gansche inhoud een voltooide ware, dan konde men denzelven, naar welgevallen, *indeelen*, gelijk men gewoonlijk de plant indeelt in wortel, stam enz. Men kan daarbij ook

de orde, naar welgevallen, omkeeren; de plant daarentegen *groeit* slechts op eene bepaalde wijze. Wanneer nu, bij wijsgeerige beschouwingen, de inhoud, om zoo te zeggen, voor onze oogen opgroeit, dan ontstaan ook de verschillende stadiën zijner ontwikkeling, d. i., zijne leden, eerst in den loop derzelve.

Passen wij het tot hiertoe gezegde op ons onderwerp toe, dan zal, vermits hier eene Inleiding in de Godsdienst*wetenschap* moet worden gegeven, de methode derzelve moeten overeenstemmen met de Wetenschap, d. i., zij zal de dialectica (de eigen, van zichzelve uitgaande, voortbeweging)van den inhoud zelven zijn moeten. Nadat, namelijk, de aanvang gesteld is, zal deze zich voor ons moeten ontwikkelen, wanneer wij altijd denken, en steeds alleen datgene denken, wat gedacht *moet* worden. Naar mate het onderwerp zich ontwikkelt, zal ook zijne geleding, zullen ook de afzonderlijke perioden zijner ontwikkeling eerst ontstaan. Gij ziet mistsdien, dat het een nutteloos werk zoude zijn, wanneer ik u reeds vooraf de afdeelingen opgaf, in welke ons onderwerp behandeld zal worden; want vermits deze afdeelingen zichzelve eerst *maken* moeten, zoo zouden zij, alvorens zij zich *voor u* gemaakt hadden, hoogstens voor mij eenige beteekenis hebben. Maar behalve dat eene zoodanige opgaaf nutteloos zou zijn, zoude zij zelfs ook schadelijk kunnen worden.

Bij de ongewoonheid, namelijk, van het streng methodisch denken, wordt ieder rustpunt met dubbele vreugde aangegrepen, ten einde adem te scheppen. De gewone, van elders bekende, voorstellingen of voordragten, bieden dergelijke rustpunten aan, en wanneer men, bij eene streng methodische ontwikkeling, een zoodanig rustpunt aantreft, dan is de blijdschap gewoonlijk zoo groot, dat men niet altijd acht daarop geeft, of men soms niet door eenen zeer onmethodischen sprong daartoe gekomen is. Indien ik nu de geleding van het geheel U in dezer voege wilde voorhouden, (denkt intusschen niet, dat ik, langs dezen omweg, dezelve zijdelings aan U bekend wil maken; want deze is *niet* de Indeeling, die ik volgen zal), dat ik zeide: wij willen, *ten eerste*, gelooven en weten in derzelver

eenheid; *ten tweede*, in derzelver verscheidenheid; *eindelijk*, in derzelver verzoening beschouwen, en hadt gij deze geleding in uw geheugen geprent, dan ben ik vooruit zeker, dat velen, zoo niet de meesten uwer, zoodra ik van het eerste deel tot het tweede overging, de juistheid van den overgang daarnaar zouden beoordeelen; gij zoudt slechts vragen, of ik werkelijk dáár aangeland ben, waar ik beloofde te komen; terwijl de juistheid van den overgang slechts daarin zou liggen, dat ik, bij deugdelijke gevolgtrekking (consequent) van het voorafgaande tot het verdere besloot.

Eene dergelijke voorwetenschap van het punt waarheen iets *wil*, doet ligt het eene oog sluiten voor onnaauwkeurigheden, zoo ook voor het binnensluipen van onbewezene stellingen (*vitium subreptionis.*) Ik klap uit de school, terwijl ik dit zeg; eigen en vreemde ondervinding heeft mij geleerd, dat menige sluipweg daardoor bedekt blijft, dat men vooraf zeide: «wij *zullen* van *a* naar *b* komen» en ten slotte werkelijk ook bij *b* aanlandde. De lezer of toehoorder denkt nu, dat de zaak derhalve in orde moet zijn. Ik volg mitsdien slechts het voorschrift der eerlijkheid, wanneer ik U niet blootstel aan het gevaar, van door een ongegrond betoog gevangen genomen te worden. Deze pligt is mij opgelegd, door het belang zelf, hetwelk de aanleiding tot deze Voorlezingen is; het is dit: Jongelingen voor de Wetenschap te winnen. Van de Wetenschap geldt hetzelfde, wat van Gods woord geldt; slechts hij erkent de waarheid er van, die hare geboden houdt; men moet zich aan dezelve overgeven, anders komt men er niet in.

Zich aan de Wetenschap over te geven, is hetzelfde, als een schip te bestijgen, zonder te weten waarheen de vaart gaat; of, zich toe te vertrouwen aan eenen onbekenden stuurman, wiens eerste begeerte is, dat alle goederen over boord geworpen worden. Bezwaarlijk voorzeker, — om bij dit beeld te blijven, — zoude men bij iemand den lust tot zulk eene vaart kunnen opwekken, wanneer hij, reeds dadelijk bij den aanvang, in plaats van eerlijke gronden, allerlei middelen en listige vonden ter zijner overreding zag aanvoeren. Ik zal mitsdien, vooral ook omdat het schematische overzigt dezer Voorlezingen niets min-

der dan zeer zamengesteld wezen zal, zelfs niet bij de afzonderlijke deelen de opschriften derzelve vermelden; doch daarentegen, waar eene afdeeling besloten wordt, bij wijze van recapitulatie, datgene opgeven, wat men anders gewoon is, eene uitvoerige (gedetailleerde) indeeling te noemen. Maar gelijk ik nu van al deze voordeelen heb afgezien, opdat gij mij geen grooter vertrouwen zoudt schenken, dan met een grondig navorschen bestáanbaar is, zoo mag ik van U hetzelfde verwachten, namelijk, dat gij niet reeds bij voorraad eene uitkomst bij U zult hebben vastgesteld, waartoe wij zouden *moeten* geraken; zoo ook, dat gij niet bij afzonderlijke punten schrikt, omdat daaruit iets gevaarlijks of onchristelijks zou volgen. Hetgeen uit het ingeziene *volgt*, mag ons niet bekommeren; maar wel, of het ingeziene naar eisch betoogd werd. Hier geldt, in hare volle kracht, de spreuk, die overigens zeer onwaar mag zijn: *Fiat justitia; pereat mundus.*

## EERSTE DEEL.

### DERDE VOORLEZING.

Bereids is opgemerkt geworden, dat iedere Inleiding haren aanvang hebben moet in iets, wat in den toehoorder reeds voorhanden is. De zwarigheid, die gewoonlijk gelegen is in het vinden van een punt, hetwelk, onverminderd het verschil tusschen de individuën, bij allen voorkomt (want op een dergelijk gemeenschappelijk punt komt het altijd aan), zonder dat men tot het allerbekendste, als het ware tot het Abé van alle kennis behoeft af te dalen,— deze zwarigheid hebben wij, bij ons onderwerp minder welligt, dan bij eenig ander, te duchten. Want vermits gij van deze voorlezingen eene Inleiding in de Godsdienst*wetenschap* verwacht, is dit een bewijs, dat Gij eene voorstelling hebt van datgene, waarvoor Gij een wetenschappelijk bewijs (wetenschappelijke bevestiging) zoekt. Twee gevallen zijn hier de waarschijnlijkste, zoo niet de eenige,

die U belang in dit onderwerp kunnen doen stellen. Of de Godsdienstige waarheid is voor U het allerzekerste, iets onverwrikbaars, en nu wilt Gij deze als het vaste punt bezigen, van hetwelk gij uitgaat, om U met de Wetenschap voorloopig bekend te maken; òf gij zijt met uwe Godsdienstige overtuigingen en inzigten tot eenen zekeren tweestrijd vervallen, waaruit Gij U door een wetenschappelijk bewijs weder wenscht te redden.

Ik zal niet onderzoeken; in welk dier beide gevallen gij verkeert; doch in opzigt tot beide kan ik onderstellen, dat het wezen der Godsdienst voor U iets bekends is, of althans was. Doch ik ga verder, en dat het niet slechts de Godsdienst in het algemeen, maar veel meer de Christelijke Godsdienst is, wier wezen u bekend is, besluit ik daaruit, dat Gij het oor wilt leenen aan Voorlezingen, die ook als Inleiding in de Dogmatiek zijn aangekondigd geworden en waaronder toch wel niets anders dan Christelijke dogmatiek kan worden verstaan. Is dit nu zoo, dan zullen wij in het wezen der Christelijke Godsdienst het aanvangspunt van ons onderzoek hebben, vermits hier het gemeenschappelijke punt is, aan hetwelk hetzelve aangeknoopt worden kan.

Wat haar wezen is, weten wij allen; wij behoeven hetzelve niet zoozeer, door eenige voorloopige overdenkingen (reflectiën), te leeren kennen, als veeleer hetzelve voor ons tot bewustzijn, als het ware, onder eene naauwkeurige formule, te brengen. Indien men, te regt, de Godsdienst in het algemeen, in dezer voege bepaalt, dat daaronder eene betrekking tusschen God en den mensch verstaan wordt, dan zijn de Godsdiensten verschillend, naar mate in dezelve deze betrekking verschillend wordt opgevat. Wordt deze betrekking, b. v., even als in het Mahomedanismus, zoo opgevat, dat tegenover den mensch een blind, onverbiddelijk, noodlot heerscht, en dat een lijdelijk *overgeven* in deszelfs wil, de eenige vroomheid uitmaakt, dan is dit eene Godsdienst der onverschilligheid (*apathie*). Wordt, even als in het Jodendom, deze betrekking zóó genomen, dat God beschouwd wordt slechts als de gestrenge en geregte Heer, als de Wetgever; de mensch daar-

entegen bloot als knecht; bestaat zijne vroomheid slechts in *volstrekte gehoorzaamheid*, welke eene blinde gehoorzaamheid is, onder welke de mensch ook datgene doen moet, wat hij anders voor onzedelijk houdt (b. v. dat de vader zijn kind offert), dan is dit eene Godsdienst der vrees.

In het Christendom wordt deze betrekking geheel anders opgevat. De Christelijke Godsdienst is de Godsdienst der liefde; zij leert, dat wij niet knechten zijn, maar kinderen Gods. Indien wij deze betrekking op eene volkomen naauwkeurige wijze willen uitdrukken, dan hebben wij, om dit te beteekenen, geen passender woord, dan dat van *Eenheid* of ook Identiteit. (Zoo zegt men van dezulken; die elkander van harte lief hebben, zij zijn *één* geworden, — zoo bestaat de kinderlijke betrekking daarin, dat het wezen der kinderen *identisch* is met dat der ouderen.) Terwijl nu in het Mahomedanismus de onverschilligheid van beide; in het Jodendom het knechtelijk behandelen der menschen door God geleerd wordt, is daarentegen het wezen der Christelijke Godsdienst: *Eenheid Gods en der menschen.* Dat zij dit is, zal nu datgene zijn, wat tusschen ons is toegestemd.

Het gezegde eischt echter al dadelijk de toevoeging eener nadere bepaling. De eenheid, namelijk, tusschen God en de menschen, of ook de liefde, die verbindt, wordt allezins in het Christendom geleerd, en maakt het wezen der Christelijke Godsdienst uit. Doch deze eenheid wordt daarin niet in dien zin opgevat, alsof er geen onderscheid, volstrekt geene scheiding had plaats gehad; maar de Christelijke Godsdienst leert veelmeer eene eenheid na eene scheiding, eene liefde na eenen haat. Eene zoodanige eenheid nu tusschen twee, die op eene oneenigheid volgde, is datgene, wat wij wedervereeniging, of verzoening noemen. (Op eene abstractere wijze zouden wij dit zóó uitdrukken: de eenheid vóór alle oneenigheid, is onverschilligheid (indifferentie); de eenheid na oneenigheid, is identiteit.) Eene dergelijke eenheid nu is het, waarin het wezen der Christelijke Godsdienst bestaat; de eenheid met God is eene, door de verwijdering der zonde, vermiddelde eenheid. Wij zullen derhalve thans, onder toevoeging van deze nadere

bepaling, zeggen, dat het wezen der Christelijke Godsdienst daarin bestaat, *dat zij is de verzoening tusschen God en de menschen*, en deze nadere bepaling moet in het vervolg steeds worden vastgehouden, wanneer wij van eene identiteit van beide gewagen.

Intusschen zijn wij, met dit verkregen resultaat, nog niet tot een vast uitgangspunt gekomen, en wel omdat de uitdrukking, dat de identiteit van God en de menschen het wezen der Christelijke Godsdienst is, nog niet aantoont, hoe *die* identiteit, waarmede wij ons bezig houden, bepaald is. De eenheid bestaat, namelijk, even als in de Natuur, zoo ook in de verschillende werkkringen des geestes, op verschillende wijzen. Eene andere eenheid is het, die wij *mechanische* eenheid noemen, (b. v., zamenstelling van verschillende ligchamen, of een mengsel van verschillende zelfstandigheden, zoo als water en aarde); iets anders is de *chemische* eenheid (waarbij de vereenigden elkander doordringen, zoo als in eene oplossing, of in het kristal); wederom iets anders is de *organische* eenheid (zoo als die, welke door het assimilatie-proces wordt voortgebragt.) Even zoo bestaat er verschil van eenheid, wanneer menschen bij eene *overeenkomst* eens worden; of wanneer zij dit worden in de liefde, in den echt enz. Derhalve doet zich, (even als, wanneer in het algemeen van eenheid gesproken wordt, de vraag ontstaat: welke eenheid bedoeld, d. i., hoe zij *bepaald* is), ook op ons gebied, dadelijk de vraag hooren: hoe moet de eenheid van God en menschen allereerst opgevat worden, of hoedanig is zij hier dadelijk bij den aanvang? Met andere woorden, de vraag is: welke is wel de *eerste* gestalte, waaronder deze eenheid zich aan ons zal voordoen?

Dit te vinden is daarom van het grootste belang, omdat, indien wij ons te dien opzigte niet verstonden, ons juist datgene zou ontbreken, waarop het aankomt, te weten, een gemeenschappelijke grond, waarop wij elkander kunnen verstaan. Stellen wij het geval, dat de eenheid van God en de menschen verschillende ontwikkelingstrappen, *a*, *b*, *c*, *d* enz. hebbe, dan zouden wij, over en weder van deze identiteit sprekende, elkanderen toch niet verstaan, indien ik van deze

eenheid op den trap *d* sprak, gij van dezelve op den trap *f* spraakt. De eerste vraag is dus: hoe vertoont zich deze eenheid *aanvankelijk* (op den trap *a*)? Iedere aanvang is iets onmiddellijks, en het ligt zoo zeer in het begrip van den aanvang, onmiddellijk te zijn, dat ook datgene, wat anders vermiddeld is, het karakter der onmiddellijkheid heeft, in zoo ver het aanvang is. Zoo is, b. v., de zaadkorrel, in zoover zij de vrucht van eenen boom is, het resultaat van de ontwikkeling des booms en mitsdien door deze vermiddeld; in zoover het daarentegen de aanvang van eenen nieuwen boom is, is hetzelve het onmiddellijke, niet het ontspruitende, (resulterende), maar hetgeen, waaruit alles ontspruit (resulteert.)

Geldt dit nu van iederen aanvang, (dat hij niet uitkomst, resultaat, d. i., niet vermiddeld is) dan geldt het ook van *dien* aanvang, welken wij zoeken. Derhalve zal de aanvang ook hier zijn: de onmiddellijke verzoening tusschen God en de menschen. (Hier is voorbedachtelijk, in plaats van identiteit, het woord verzoening gebezigd, van welke wij hiervoren zeiden, dat zij door iets voorafgaands, de tweedragt, *vermiddeld* is en wij merken dit op, om den schijn te vermijden, alsof het de bedoeling ware, de tegenspraak, die hierin gelegen schijnt, te verbergen. Wat er van deze tegenspraak is, zullen wij straks zien.) Allereerst moeten wij deze verzoening, zoo als zij hier in het karakter der onmiddellijkheid optreedt, in oogenschouw nemen. Wij moeten echter deze onze beschouwing in twee verschillende beschouwingen splitsen. Namelijk, wanneer het woord Godsdienst in eenen dubbelen zin gebruikt wordt, eerstens, in eenen subjectiven zin (wanneer men zegt: de mensch bezit Godsdienst); tweedens, in eenen objectiven zin, (wanneer men zegt: de Christelijke Godsdienst leert dit of dat); dan zullen wij, dit woord in deszelfs twee verschillende beteekenissen genomen, de Godsdienst in den vorm harer onmiddellijkheid moeten onderzoeken. Wij maken hier een begin met de beschouwing der

*Godsdienst in den subjectiven zin.*

Zonder ons bezig te houden met de verschillende afleidin-

gen van het woord Godsdienst (*religio*), mag het beschouwd worden, als algemeen toegegeven, dat onder Godsdienst, in eenen subjectiven zin, een zekere gemoedstoestand van het subject verstaan wordt; en bepaaldelijk is het de toestand der eenigheid met onszelve en met alles buiten ons; een toestand, waarin alle verdeeldheid, alle inwendige tegenspraak zwijgt. Deze toestand van vrede met God en de wereld, wordt als die der volkomene tevredenheid, als een zalige toestand, aangeduid. De mensch weet zichzelven zalig, omdat hij zich met God verzoend weet; omdat al datgene, wat hem van God scheidde, verwijderd is. Bestaat alzoo het wezen der Christelijke Godsdienst in de verzoening met God, dan zullen wij, dit woord slechts in eenen subjectiven zin nemende, de Godsdienst bepalen als bewustzijn van het verzoend-zijn met God.

Is nu, alverder, gelijk wij zagen, de aanvang altijd het onmiddellijke, dan zal de *eerste* trap der (subjective) godsdienst of des Godsdienstigen bewustzijns zijn: onmiddellijk bewustzijn der verzoening. Dit schijnt nu, — en daarop is reeds gezinspeeld,— eene *contradictio in adjecto* te wezen, daar toch de verzoening de vermiddeling in zich bevat; doch wij zeggen hier ook niet, dat de Godsdienst is bewustzijn der onmiddellijke verzoening; maar wel dat zij is onmiddellijk bewustzijn der verzoening. De verzoening is allezins vermiddeld door de zonde en de daarop gevolgde vergeving derzelve; *dit* alleen is iets onmiddellijks, dat de mensch zich van de verzoening bewust is. Hij weet van haar, niet omdat hij eenige gronden kan aanvoeren; maar hij weet er van, omdat hij eenmaal weet, d. i., op geheel onmiddellijke wijze. Indien hij daarover eerst wilde napeinzen en zich verklaren, *waarom* hij hiervan zoo zeker is en *van waar* hij dit weet, dan zoude zijne zekerheid eene vermiddelde zijn; thans is zij eenmaal de zijne. (Wanneer de Apostel ergens zegt: «Ik weet, dat niets mij kan scheiden van de genade Gods;» of wanneer de zieke tegen Christus zegt: «Ik geloof, Heere!» dan zoude aan genen zoowel als aan dezen, de vraag: van waar weet gij dit? of, waarom gelooft gij? volstrekt oneigenaardig voorkomen.)

Uit hoofde van deze afwezigheid van alle bepeinzing

(reflectie), is deze wijze van het Godsdienstige bewustzijn het onmiddellijke of ook een vrij, onbevangen zeker-zijn der verzoening met God. Juist wegens deze vrij- (of onbevangen-) heid laat zich deze toestand van het Godsdienstige bewustzijn zeer wel met den toestand van het kind vergelijken; gelijk dan ook Christus de kinderen tot voorbeeld stelt. Het wezen namelijk der kindschheid bestaat, voor zoo ver niet eene verkeerde opvoeding de kinderen te vroeg wijs maakt, in de onbevangen eenigheid met zichzelve en de buitenwereld. De *vrolijkheid*, die juist daarin bestaat, dat in het kind nog geene tegenspraak post heeft gevat, vertoont zich even als in de ligtzinnigheid des kinds, zoo ook in zijne onbevangene gehoorzaamheid jegens de ouders, welker wil nu eenmaal voor het kind zóó is en ook zóó moet worden nagekomen. Het kind is in al zijn doen onbevangen en vertoont zich, juist derhalve, even zoo onbevangen in zijne godsdienstigheid waarin het, bij zijne afkeuring van het kwade, bij zijn volstrekt vertrouwen op God, nog niets weet van nadenken (reflecteren), hetwelk het kwade ook nog van eene andere zijde en het voorwerp des gebeds ook aanziet als strijdig met het kinderlijke gemoed.

Alleen in de onnadenkendheid van het bewustzijn bestaat de overeenkomst tusschen datgene, wat wij, bij volwassenen, het onbevangen godsdienstige bewustzijn noemden en de godsdienstigheid van het kind. Overigens heeft er een zeer groot onderscheid plaats, hetwelk over het hoofd wordt gezien door hen, die de godsdienstigheid der kinderen veel te hoog stellen.

Dit onderscheid bestaat daarin, dat het kind, in zijne betrekking tot God, zijne eenheid met Hem als eene onmiddellijke, derhalve niet als verzoening, maar slechts als onverschilligheid (ononderscheidenheid, indifferentie) weet. De godsdienstigheid van het kind heeft, met andere woorden,— en hierin is juist hunne vrolijkheid gelegen, — een meer Heidensch karakter; waartegen dan, bij het onbevangene en onmiddellijke godsdienstige bewustzijn van den volwassen Christen, de eenheid eene verzoening, eene wedervereeniging is. Daarom is zijne godsdienstigheid niet vrolijk, maar zij schenkt hem *vreugde*, waarin de smart der scheiding, als opgeheven

moment, niet ligt. (Men weent van vreugde; maar niet uit vrolijkheid.) Het onbevangene weten van zijn eenszijn met God, of *onmiddellijke bewustzijn der verzoening* noemen wij *geloof*.

Tweeërlei verpligting rust hier op mij; in de eerste plaats, moet ik aantoonen, dat de uitdrukking behoorlijk gekozen is, in de tweede plaats, moet ik dezen trap van het godsdienstige bewustzijn in de werkelijkheid aanwijzen.

Het woord *gelooven* wordt in de verschillendste beteekenissen gebruikt en dit verschillende gebruik heeft, op het gebied der Godsdienst, aanleiding gegeven tot velerlei misverstand, en doet dit nog. Gelijk bekend is, beperkt het gebruik van dit woord zich niet tot dit gebied alleen; maar men verstaat, onder gelooven, iedere zekerheid, die minder is, dan het weten en iets meer, dan een bloot meenen of voor mogelijk houden. (Bij v. b.: ik geloof, dat het heden regenen zal.) Dit gelooven nu, hetwelk, gelijk Spinoza zegt, met het godsdienstige geloof even zoo vele overeenkomst heeft als «het sterrebeeld van den hond met eenen werkelijken hond», heeft men ook in het godsdienstige gebied willen doen gelden; ja, zelfs aanhangers en lofredenaars van het godsdienstige geloof hebben, door de gelijkheid van klank misleid, dit geloof hersehapen in eene overtuiging van nog geringere mate, gelijk daaruit blijkt, dat zij zeggen, dat men dit niet kan weten, maar wel *slechts* gelooven. (Dit *slechts* toont de *mindere* zekerheid aan.)

Zij, die het geloof zóó van het weten onderscheiden, dat zij het laatste bepalen als een voor-waar-houden op objective gronden, het eerste als een voor-waar-houden op subjective gronden, of het weten als eene middellijke, het geloof als eene onmiddellijke zekerheid opvatten, doelen met het woord gelooven niet zoozeer op eenen lageren trap, als veel meer op eene andere soort van overtuiging. Wij willen ons niet inlaten met een betoog, dat, wanneer er in het algemeen sprake is van gronden, deze niet anders dan objectief zijn kunnen; evenmin als wij in twijfel willen trekken, of er eene bloot onmiddellijke zekerheid of gewisheid bestaat. Hetgeen beide opgegeven bepalingen van het woord gelooven met elkander gemeen hebben, is dit, dat daarbij het gelooven iets is, wat op iederen inhoud past en wat

dus geenen bepaalden inhoud heeft, zoo dat men, volgens deze bepaling, het vermoeden, dat het van daag zal regenen, zeer wel door het woord gelooven uitdrukken kan. Maar noch de eene noch de andere beteekenis past voor het begrip van het godsdienstige geloof; zij zijn, integendeel, daarmede regtstreeks in tegenspraak. Het geloof, namelijk, is in geenen deele een lagere trap van zekerheid en de geloovige, als zoodanig, is van niets zekerder, dan van het voorwerp van zijn geloof. « En wanneer, — zegt de Apostel, — een Engel van den Hemel daalde en iets anders leerde, zoo zij hij vervloekt; » en op dien grond wordt het geloof, met regt, de van allen twijfel bevrijde zekerheid genoemd.

Derhalve moet de uitdrukking «dat kan ik *slechts* gelooven » zeer vreemd voorkomen aan den waarlijk geloovige; hij zou veeleer kunnen zeggen: dat geloof ik *niet*, ik weet het *slechts;* gelijk dan ook de ervaring (de Geschiedenis) leert, dat velen voor hun geloof gestorven zijn, doch daarentegen een Galilei zijne mathemathische kennis verloochend heeft. Evenmin is het gelooven een bloot voor-waar-houden van elken inhoud onverschilig welken, waarbij de inhoud des geloofs en het geloof slechts op eene bloot uitwendige wijze tot elkander komen. Niemand verstaat onder eenen geloovige een' mensch, welke, in het algemeen iets (b. v., dat het heden regenen zal) voor waar houdt, maar een' zoodanigen, die van eene bepaalde waarheid zeker is.

Wij moeten, derhalve, deze tijdelijke beteekenissen van het woord gelooven hier uit ons geheugen verbannen; later zal het blijken, hoe men er toe gekomen is, om dezelve ook op het godsdienstige geloof toe te passen. Maar gelijk tot dus verre slechts is aangetoond, wat het geloof niet is, moet nu verder de bewering, dat hetzelve is «bewustzijn der verzoening met God » geregtvaardigd worden.

In de eerste plaats pleit hiervoor, dat slechts in *die* Godsdienst sprake is van gelooven, of dat, althans, slechts in haar aan hetzelve gewigt wordt gehecht, welke de verzoening Gods met de menschen leert, d. i., in de Christelijke Godsdienst. Van het Joodsche, Turksche geloof enz. spreekt men slechts

in eenen oneigenlijken zin. SPINOZA, op zijn Joodsch standpunt, stelt de Godsdienst slechts in de opvolging der geboden, en sluit elk theoretisch inzigt derzelve uit. In denzelfden geest prijst MENDELSOHN gedeeltelijk in zijnen brief aan JACOBI, gedeeltelijk in zijn *Jerusalem*) dit in het Jodendom, dat het niet is eene openbaring van leerstellingen of eeuwige waarheden, welke moeten geloofd worden; maar enkel bestaat in de geopenbaarde wet der Godsdienst. Inderdaad is, bij het Mosaismus, het houden der Wet; bij het Islamismus, het lijdelijk verhouden (door bidden en geven van aalmoezen aangeduid) de hoofdzaak. Overal, derhalve, waar de naar MENDELSOHN en REIMARUS genoemde verlichting, — die helaas! niet met deze eerbiedwaardige mannen tevens ten grave besteld is, — zich in het Christendom vertoont, dáár wordt steeds ook eene ontkennende houding, zoowel tegen de eigenlijke Christelijke dogma's, als tegen het op den voorgrond stellen van het geloof waargenomen.

Ik herinner mij een opstel in de *Bibliotheek voor Predikanten*, waarbij, nadat was betoogd, dat geen onverdraagzame «Christus predikte,» en het prediken van Christus mitsdien werd gelijk gesteld met verdraagzaam-zijn; dit, vervolgens, in dien zin beperkt werd, dat de verdraagzaamheid evenwel niet zoo ver mogt gaan, van te verdragen, dat er een groot gewigt wierd gehecht aan de opstanding van Christus enz., of ook aan het geloof. Hetgeen nu deze ervaring ons als in de verte vertoont, vinden wij volkomen bevestigd, wanneer wij ons van deze autoriteiten (der verlichting) afwenden tot die autoriteit, welke, ten spijt aller pogingen van de verlichting, nog in de Kerk geldt, namelijk, den Bijbel en tot de symbolen der Evangelische Kerk. Hier nu wordt geleerd, dat het geloof zalig maakt.

Indien nu deze uitspraak, door eene oppervlakkige, op de Schrift zelve volstrekt niet gegronde opvatting, niet zoo wordt uitgelegd, dat de zaligheid het loon zal wezen van het geloof, dan beteekent zij niets anders, dan dat het geloof de zaligheid *is*. Slechts de zaligheid kan den mensch zalig maken, even als alleen de blijdschap hem blijde maakt. Dit geeft de Schrift dan ook uitdrukkelijk te kennen, wanneer zij zegt, dat wij door het geloof zijn zalig geworden; dat *dit*

het eeuwige leven *is*, dat wij God en Christus kennen; dat *dit* het oordeel *is*, dat men niet gelooft enz., De Schrift getuigt derhalve van het geloof, dat in hetzelve de zaligheid ligt.

Maar indien nu een iegelijk, die eenmaal den vloek der zonde ondervonden heeft, zich onder zaligheid niets anders kan voorstellen, en ook naar geene andere zaligheid verlangen kan, dan dat hij vrede hebbe met God en zich met Hem verzoend wete, dan volgt uit de leer «dat het geloof zalig maakt,» onmiddellijk, dat het geloof niets anders is, dan juist het zich bewust-zijn der Verzoening met God. Dit noemen wij een onmiddellijk, of onbevangen geloof, hetwelk nog door geenen twijfel en even zoo door geene redenering (reflectie) aangedaan, een geheel eenvoudig bewustzijn is, en verder niets bevat, dan deze eene zekerheid: «Ik ben zalig; ik weet, dat niets mij scheiden kan van de genade Gods.» Het is deze onbevangenheid der zekerheid, waarin het geloof, in de eerste plaats, moet worden opgevat.

Vragen wij nu, *in de tweede plaats*, of deze gestalte van het godsdienstige bewustzijn ook in de werkelijkheid voorkomt, dan of zij slechts eene fictie is, ten behoeve van een meer naauwkeurig wetenschappelijk onderzoek, zoo is het antwoord, dat dit geheel onbevangene, van alle nagedachten vrije geloof ons te gemoet komt in *het Geloof der Gemeente, als totaliteit.* De Kerk is niet zoo wat eene bijeenvoeging (*aggregaat*) van enkelen; maar zij is, als organismus, vóór hare deelen aanwezig. Deze totaliteit, die wij Kerk noemen, wordt nu, door de Schrift hoogst treffelijk als het ligchaam van Christus gekenmerkt. Wij kunnen zeggen: zij is de voortzetting van Christus; gelijk in hem was het zich volkomen eens-weten met den Vader; zoo is in haar het bewustzijn van het volkomen weder eens geworden zijn. De Kerk, als deze organische totaliteit, leeft in de door geenen twijfel geschokte zekerheid van hare indentiteit met God, en is daarbij niet afhankelijk van de omstandigheid, of in hare leden twijfel heerscht; *zij* is voor geenen twijfel vatbaar. In deze, van allen twijfel bevrijde, zekerheid neemt *zij* besluiten in Conciliën, stelt *zij* symbolen vast enz., zonder over hare bevoegdheid na te denken (te reflecte-

ren.) Het nadenken daarover, — gelijk, b. v., in de verdediging van hare onfeilbaarheid, — toonde dadelijk, dat zij zich niet meer als onmiddellijk indentisch met God wist. Zoolang zij van hare zaak zeker is, handelt zij *als* onfeilbaar; kent zich echter niet de onfeilbaarheid toe; zij verdedigt zich eerst als onfeilbaar, wanneer zij het niet meer is. (Alle onbevangenheid houdt op, zoodra wij harer bewust worden.) Mitsdien staat de Kerk, als totaliteit, volkomen in het geloof, al is het ook dat de leden, uit eerzucht enz., hun bijzonder gevoelen in de plaats van het geloof willen stellen.

Maar ook bij de afzonderlijke *leden der Gemeente* komt dit onbevangen geloof voor. Hoe minder het nadenken (de reflectie) bij een individu heerschend is, zoo veel te eerder kan deze onbevangenheid van het geloof, als blijvende toestand, voorkomen. Zoo wordt zij bijzonderlijk bij dezulken aangetroffen, welke meer of minder aan het nadenken vreemd en bestemd zijn, om meer in de onmiddellijkheid van het gevoel te leven, namelijk, de vrouwen. Waar de vrouw nog, even als Maria, aan de voeten des Heeren zit en toehoort, in plaats van zich met geloofstwisten bezig te houden; waar zij, volgens de Schrift, in de Gemeente zwijgt, in plaats van den theologischen leerstoel te beklimmen, daar is, zegt men, haar geloof onduidelijker, doch inniger (intensiver.) De onduidelijkheid bestaat slechts daarin, dat de vrouwen nog geene rekenschap van haar geloof kunnen geven, wijl zij nog niet over hetzelve heen, nog niet gedwongen zijn, hetzelve tegen eigen twijfelingen, die juist niet bij haar opkomen, te regtvaardigen.

In dit opzigt sluiten zich aan de vrouwen de zoogenaamde onbeschaafden in de gemeente aan. De beschaving bestaat in niets anders, dan in de gemakkelijkheid, om alles uit verschillende oogpunten te beschouwen, waartoe het noodig is, dat men zijn standpunt kunne veranderen. Wie zulks niet vermag, wie slechts van zijn eigen standpunt bescheid weet te geven, die is nog de onbeschaafde. Het is natuurlijk, dat met deze beperktheid nog dit gepaard gaat, dat het bewustzijn nog niet beproefd heeft, om *over* zijn geloof na te denken; het is geheel daarin verzonken en weet uit dien hoofde geen bescheid

*over* hetzelve te geven, of het tegen tegenwerpingen te regtvaardigen. In landen of streken, waar een werkzaam Godsdienstig leven heerscht, ontmoeten wij dit geloof bij het landvolk, hetwelk zoo vaak de scherpzinnigste predikatiën van zijne Leeraren niet verstaat, omdat dezelve zijn gerigt tegen twijfelingen, waarvoor de toehoorders onvatbaar zijn. Hoe onbeschaafder zij in andere opzigten zijn, des te wonderbaarlijker treft ons, bij hen, vaak de sterkte des geloofs, die men niet verwachtte.

In de bijgebragte voorbeelden ontdekken wij althans toenaderingen tot het van twijfel vrije geloof, als blijvende toestand. Het doet zich, in voorbijgaande oogenblikken, in het leven van ieder godsdienstig mensch voor; doch dezelve zijn moeijelijk vast te houden, omdat zij verdwijnen, zoodra wij over dezelve nadenken, en juist hierin ligt de moeijelijkheid, om zich eene duidelijke voorstelling van deze oogenblikken te maken.

Deze oogenblikken, waarin ook hij, die anders gewoon is na te denken, zich aan het van twijfel vrije, geheel onbevangene geloof overgeeft, zijn de oogenblikken van aandacht en van godsdienstige gemoedsverheffing. Hoe zeer in deze oogenblikken alle twijfel uit het bewustzijn verdwenen is, en wij ons met God volkomen eens weten, zien wij daaruit, dat de mensch, *van de eene zijde*, datgene, wat hij in zulk een oogenblik doet, als het werk van God beschouwt,"— «niet ik werk, maar Christus (werkt) in mij;» — *van de andere zijde*, datgene, wat God geschieden laat, voor de vrucht van zijn (des menschen) gebed erkent. Deze zekerheid der verhooring, welke een' Luther zeggen deed: «Gij moet ons onzen Melanchton behouden,» is niets anders, dan de uitdrukking van het zich volkomen eens-weten met God. Wanneer wij ons op een standpunt bevinden, waarop het bewustzijn van zulk eene eenheid niet meer plaats heeft, — later zullen wij zien, dat wij ons gewoonlijk daarop bevinden — dan gebeurt het ligt, dat wij, bij de beoordeeling van zulke oogenblikken in andere menschen, bij hen *ook* het bewustzijn onderstellen, hetwelk wij in ons hebben, name-

lijk, het bewustzijn, dat wij *niet* eens-zijn met God. Doen wij dit, dan laat het zich verklaren, van waar het komt, dat wij vaak over dergelijke verschijnselen dit oordeel vellen, dat daarin eene zonde gelegen is, of dat wij ze óok wel *Mysticismus* noemen.

Immers hij, aan wien de betrekking van het oneenszijn als de eigenlijk juiste voorkomt, die houdt nauurlijkerwijze de bewering van het tegendeel, namelijk, dat hij zich met God identisch weet, voor eene onwaarheid en aanmatiging, d. i., zonde. Hij zegt dan, dat men God wil dwingen enz., doch vergeet, dat juist, wanneer het oneenszijn verdwenen is, er geene sprake kan zijn van eenen dwang, als het bepaald-worden door eenen *vreemden* wil. Later zal het ons nog duidelijker blijken, waarom men dergelijke beweringen voor mystisch verklaart; te weten, wanneer wij zullen inzien, dat het wezen der mystiek, waar eenmaal het bewustzijn der scheiding tusschen God en mensch zich gevestigd heeft, bestaat in de poging, om dit bewustzijn op eene gewelddadige wijze te verwijderen. Aan hem die het bewustzijn der scheiding voor het juiste en normale houdt, moet natuurlijk de bewering, dat men zich met God verzoend weet, voorkomen als eene geweldige poging, om zich van dit juiste bewustzijn te ontdoen. Ter juiste beoordeeling van dergelijke oogenblikken moeten wij, intusschen, al zulke vooronderstellingen vergeten, die voor haar (de beoordeeling) geene waarde hebben, omdat zij juist oogenblikken zijn van het volkomen onnadenkende, onmiddellijke geloof, hetwelk niet van den twijfel weet, die het volkomen verzoend-zijn met God als iets ongeloofelijks voorstelt.

## VIERDE VOORLEZING.

Ten betooge, dat het wezen der Godsdienst bestaat in de verzoening met God en ten einde deze verzoening in hare eerste, onmiddellijke gestalte in te zien, is de Godsdienst ten eerste in eenen subjectiven zin beschouwd geworden. Wij moeten nu hetzelfde doen met de

*Godsdienst in den objectiven zin.*

Men verstaat daaronder de godsdienstige waarheid, gelijk zij als waarheid uitgesproken is, of de *Godsdienstleer*. De Christelijke godsdienst in eenen subjectiven zin is het Christendom als gemoedstoestand (als gelijkbeteekenend zegt men: de mensch heeft of bezit Godsdienst; zoo ook: hij bezit of heeft Christendom); de Christelijke Godsdienst in den objectiven zin, is het Christendom, als leer, (zoo zegt men, als gelijkbeteekenend: de Godsdienst leert, en: het Christendom leert.) Thans staat ons te onderzoeken, of het ook ten aanzien der Godsdienst als leer geldt, dat haar wezen is de verzoening van God en de menschheid. Hier echter moeten wij, al aanstonds, iets, waarvan de breedvoeriger beschouwing in de wijsbegeerte der Godsdienst te huis behoort, bij wijze van hulpstelling (lemma), uit dezelve overnemen, omdat dit van belang is, bij de beoordeeling van den inhoud der Godsdienstleer. Het betreft namelijk den vorm, welken de waarheid in de Godsdienstleer hebben moet, en vereischt zoo veel te meer aandacht, omdat het eigendommelijke van den vorm der Godsdienstleer, van oudsher en nog onlangs in *het leven van Jesus*, door Strauss, aanleiding heeft gegeven tot veelvuldige aanvallen op hare geloofwaardigheid.

Het kan gehouden worden voor algemeen erkend, dat de Godsdienstwaarheden bestemd zijn, het eigendom van allen en niet besloten te worden binnen den kring van meer beschaafden. Maar het laatste zou het geval zijn, wanneer de waarheden der Godsdienst zoo dadelijk zich voordeden als iets, hetwelk door bewijzen, betoogen enz. verkregen, d. i., vermiddeld is, want dewijl slechts weinigen in staat zijn, om, dergelijke vermiddelingen te bewerkstelligen, zouden zij de eenigen zijn, welke der waarheid deelachtig konden worden. Vermits nu deze vermiddelingen dienen, om de noodzakelijkvan iets te bewijzen, doch niet onder elks bereik liggen, zoo is het noodig, dat de Godsdienstige waarheid ook langs eenen anderen weg, d. i., in dier voege tot de menschen kome, dat niet zoo zeer hare noodzakelijkheid worde bewezen, maar dat de mensch, en wel een iegelijk, onmiddellijk zeker van

haar worden kan. Iets nu, waarvan een ieder zeker kan worden, zonder zekere, slechts voor weinigen mogelijke vermiddelingen door te worstelen, is datgene, wat wij eene gebeurtenis (*factum*) noemen. In den vorm van een *factum* is de waarheid voor een ieder toegankelijk, want van het *factum* wordt men onmiddellijk zeker. *De waarheid moet derhalve in den vorm van het factum verschijnen.* (Uitdrukkelijk wordt hier gezegd *verschijnen* en niet, b. v., voorgesteld, geschetst worden; en zulks om te doen gevoelen, dat niet op eenigerlei wijze een verdicht *factum* de waarheid symbolisch mag aanduiden. Want indien het factum niet *werkelijk* ware, dan zoude het, in plaats van aan zijn doel te beantwoorden en de waarheid onmiddellijk zeker te maken, integendeel wantrouwen opwekken en haar dus onzeker maken.)

Het wezenlijke intusschen van ieder factum is, dat het iets tijdelijks en toevalligs is, (een factum kan zóó en ook anders zijn); het wezenlijke der waarheid bestaat daarentegen hierin, dat zij eeuwig en noodzakelijk is. Derhalve is de vorm van een factum niet voor de waarheid passend, maar wordt deze door denzelven geschonden. Ten einde de waarheid ongeschonden geweten worde, moet alzoo dat onpassende afgelegd, of eene verbetering (correctuur) bewerkt worden, waardoor het valsche, hetwelk zich aan de waarheid hechtte, wordt uitgewischt. Deze correctuur moet voor allen geldig zijn, want allen moeten immers de waarheid hebben, en allen hebben dezelve geschonden bekomen. Maar slechts het factische is voor allen verstaanbaar en toepasselijk. Derhalve doet zich hier de tegenspraak voor, *dat het gebrekkige in den vorm van het factum moet worden opgeheven voor hem, die zonder den vorm van het factum niet waarnemen (percipieren) kan.* Hoe kan dit geschieden? slechts op deze wijze, dat er bij ieder factum een correctuur kome, welke zelve een factum is. Met andere woorden: bij ieder factum moet een factum bijkomen, hetwelk zijne correctuur uitmaakt, d. i., hetzelve tegenspreekt. Bij de waarheid was de factische vorm gekomen en daardoor was zij geschonden; indien nu tevens een tegenovergesteld factum geldend gemaakt wordt, dan neutraliseert

het eene het andere en de uitkomst is dezelfde, alsof de waarheid zonder dien vorm geweten ware; even als een hefboom het evenwigt houdt, wanneer zijne armen of geheel niet, of in gelijke mate bezwaard zijn. Door deze neutralisatie zullen, derhalve, zij, die dezen vorm behoeven, de waarheid niettemin ongeschonden bekomen, wanneer *beide* facta zeker zijn. Ieder op zichzelf geeft de waarheid geschonden, te zamen geven zij haar ongeschonden. (Dat het mogelijk is, dat twee facta, die ieder op zichzelf onwaar zijn, te zamen de waarheid geven, leeren alle halve waarheden. De stellingen: « het menschelijke geslacht bestaat uit mannen, » en: « het bestaat uit vrouwen, » zijn beide op zichzelf onwaar, te zamen geven zij de waarheid.) Derhalve, bij hetgeen wij hiervoren zeiden, namelijk, dat de vorm, waarin de waarheid verschijnen moet, de facticiteit is, komt thans deze nadere bepaling, en wij zeggen: *de waarheid moet verschijnen in den vorm van elkander tegensprekende facta.*

Ik gewaagde zoo even van *het leven van Jezus*, door Strauss. Dit boek, dat in opzigt tot deszelfs hoofdstrekking, — de critische aanvallen, — aan al die theologen eene harde noot te kraken zal geven, welke een gedeelte van de geloofwaardigheid der Schrift aan de Critiek hebben opgeofferd en nu de ondervinding opdoen van eene gevolgtrekking, die, wanneer men haar den vinger biedt, naar de geheele hand grijpt; dit boek, zeg ik, schijnt mij toe, in opzigt tot deszelfs speculative grondslagen, van volkomen juiste premissen uit te gaan; doch door overijlde besluiten tot een onjuist resultaat te komen. Eene dergelijke premisse schijnt mij toe, deze te zijn, dat het onmogelijk is, dat de waarheid als een zinnelijk factum verschijne. Deze stelling is volkomen juist. Maar wanneer daaruit het besluit getrokken wordt, dat, derhalve, de facta der Bijbelsche geschiedenis niet werkelijk gebeurd, maar verzonnen, dat het mythen zijn enz., dan is dit besluit *overijld*, want uit de gemelde stelling *kan* toch even goed volgen, dat zij, de waarheid, derhalve, verschijnen moet, als (zamenvatting van) vele elkander tegensprekende facta. En wanneer wij nu zelfs hebben getoond, dat het eerste (de daadzaken, facta, zijn ver-

zonnen) niet kan zijn, dan blijft slechts het laatste overig, namelijk, datgene, wat wij als noodzakelijk beweerden. — Eene tweede premisse schijnt mij, in dit werk, deze te zijn: het wezenlijke in de Christelijke leer is de eeuwige waarheid in dezelve; het factische is slechts de vorm van dezelve. Deze stelling is insgelijks juist. Wordt daaruit echter afgeleid, dat dan de eeuwige waarheid (de Christelijke ideën) het eerst heeft bestaan en dat die vorm naderhand er is bijgekomen, dan moet dit ontkend en de zaak juist omgekeerd worden. Want juist omdat de idé het wezenlijke en het doel dit is, dat zij als idé geweten worde; en omdat de vorm van het factum het middel daartoe is, moet het factum daaraan *voorafgaan*, dat de idé als idé geweten worde, of, gelijk Daub dit onovertreffelijk schoon gezegd heeft: « het aanzijn der idé bewijst de geschiedenis rugwaarts. » Al hetgeen begrepen is, bewijst, dat het vroeger onmiddellijk zeker, ondervonden, waargenomen, was. (*Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu.*)

Ik moest dit in opzigt tot den vorm, in welken de Godsdienst de waarheid bevat, laten voorafgaan, opdat, wanneer wij thans den inhoud derzelve nader ter toets brengen, noch haar historisch karakter ons bevreemde, noch de omstandigheid, dat de afzonderlijke dogma's eenen zich tegensprekenden inhoud hebben, ons verlegen make. Beide hebben wij als noodzakelijk leeren kennen, en thans zullen wij zien, wat de eigenlijke totaal inhoud der elkander verbeterende en aanvullende facta en dogmata is.

Vestigen wij al dadelijk het oog op het punt, hetwelk het middelpunt der Christelijke leer vormt, de leer van het kwaad. Hier leert de Godsdienst, dat de mensch, door zijnen subjectiven wil, zich vijandig tegen over God stelt. Dit doet zich voor als een factum, en wel, vermits de menschheid als totaliteit niet zigtbaar is, als het bedrijf van dengeen', die de gansche menschheid en niettemin een zinnelijk individu is, d.i., van den eersten mensch. Deze verdeeldheid is derhalve het bedrijf van Adam. Daardoor nu is deze verdeeldheid een factum buiten ons, een op zichzelf staand factum, hetwelk ons niet raakt; doch dit factum wordt wederom daardoor verbeterd (gecorrigeerd),

dat er iets bijkomt, waarin het tegendeel zich vertoont, namelijk, dat het niet Adams bedrijf is, maar het onze. Dit factum is de erfzonde. Gelijk het eerste ons leert, dat Adam gezondigd heeft, even zoo leert het laatste, dat wij het zijn, die zondigen.

Volgens de Christelijke leer blijft het echter niet bij de door de zonde veroorzaakte scheiding tusschen God en de menschen. Het verderf en het verloren-zijn van den mensch houdt op. Gelijk nu het verderf bestond in de scheiding van God, zoo bestaat het einde, de opheffing van hetzelve, in de verzoening van God en de menschheid. Deze verzoening moet nu als factum optreden, ten einde zij als iets zinnelijk-aanschouwbaars zeker worde. De zinnelijk aanschouwde identiteit Gods en der menschheid is de Godmensch. Hij *is* de verzoening; derhalve zegt hij: «ik *ben* «de waarheid;» en de Apostel zegt, dat hij slechts verkondigt, wat hij gezien, betast heeft enz. Opdat de verzoening zeker wierd, moest zij als deze enkele verschijnen. Vermits echter deze enkele de met God identische is, is de verzoening slechts *zijn* eigendom en ten einde nu de tegenspraak op te heffen, die er in ligt, dat de verzoening tusschen God en de menschheid werkelijk is, doch slechts een enkele verzoend is, moet er eene verbetering (correctuur) tusschen beide komen, en dit corrigerende factum is de dood van dien enkele. Men kan zeggen: hij sterft aan deze tegenspraak, hij *moet* sterven, opdat de verzoening den vorm der enkelheid aflegge en de menschheid in de plaats trede van dit ééne individu. («Het is u goed, dat ik «henen ga enz.»)

De enkele, derhalve, stervende, legt den vorm der op zichzelve staande (geïsoleerde) enkelheid af. Maar vermits de Godmensch gestorven is, verschijnt de verzoening als iets voorbijgaands. Er moet dus weder een factum tusschen beide komen, hetwelk, om zoo te zeggen, den dood corrigeert, d. i., aantoont, dat de verzoening bestaat, ten spijt van den dood van dezen enkele. Derhalve verschijnt de Godmensch, hoewel gestorven, toch levend in de opstanding. Maar opdat, eindelijk, de verzoening niet verschijne als eene slechts voorbijgaande, *is* de Godmensch ook nog tegenwoordig, en het is wederom een zinnelijk factum, hetwelk den aanvang van dit zijn eeuwig zijn

aanduidt, zijne Hemelvaart; even als de eeuwige, ook toekomstige, voortduring van hetzelve in het te verwachten factum zijner wederkomst zich zinnelijk vertoonen moet. Zien wij nu, wat in al deze, elkander onderling aanvullende, facta, met zoo wat aangeduid, maar openbaar geworden is, dan vinden wij als den algeheelen inhoud derzelve de waarheid: dat God en de menschen identisch, d. i., verzoend zijn, men moge zulks in dezer voege uitdrukken, dat men zegt: het Christendom leert de eenheid der Goddelijke en menschelijke natuur; of dat men het, meer verhalender wijze, in dezer voege uitdrukke: Zóó lief heeft God de wereld gehad enz.

Vergelijken wij nu datgene, wat zich als de eigenlijke inhoud der Godsdienst, *objectief* genomen, aan ons heeft voorgedaan, met dat, wat wij vroeger, bij de beschouwing der Godsdienst, in eenen subjectiven zin, hebben gevonden, dan springt de identiteit van beide resultaten in het oog. Terwijl dáár de uitspraak «*Ik ben zalig*» kon genomen worden voor de korte uitdrukking van den inhoud des geloofs, zal hier de inhoud der geloofsleer kortelijk in dezer voege kunnen worden aangeduid: «*Gij zijt*, — of *de menschheid is*, — *zalig.*» Derhalve, hetgeen dáár als toestand voorkomt, komt hier voor als leer; hetgeen dáár de zekerheid van het individu was, is hier de verkondigde waarheid. Dáár zagen wij verder, dat het bewustzijn der zaligheid moet genomen worden, als een onbevangen, onmiddellijk bewustzijn, en ook hier hebben wij gezien, dat de inhoud van het geloof in den vorm der onmiddellijkheid optreedt. «Ik ben het eenmaal» antwoordt het geloof op de vraag, hoe het mogelijk is, dat de mensch met God verzoend is? «het is nu eenmaal zoo» is het antwoord der Geloofsleer op deze vraag.

Identiteit van God en den mensch, als onmiddellijke zekerheid, is derhalve geloof; identiteit van God en den mensch, als onmiddellijke waarheid, is geloofsleeer, of het dogma. Het is, gelijk men hieruit ziet, eene gewelddadige abstractie, welke het onscheidbare scheiden wil, wanneer men, b. v., zegt, dat het niet aankomt op het dogma, maar wel op de Godsdienstigheid. Met hetzelfde regt, of veel meer onregt, zou men kunnen

zeggen, dat het niet op de laatste, maar wel op het eerste aan komt. In naauwkeurige bewoordingen overgebragt, houdt deze stelling het volgende in: het komt er niet op aan, dat God en menschheid verzoend zijn, maar het komt daarop aan, dat men wete, dat God en menschheid verzoend zijn. Hier springt de absurditeit eener zoodanige abstractie dadelijk in de oogen. Beide zijn onafscheidbaar verbonden, beide zijn identisch. Uit hoofde van deze identiteit bezigt het spraakgebruik dan ook denzelfden naam zoo voor de Godsdienstleer als voor den genoemden gemoedstoestand; het noemt namelijk het *geloof*, het *Credo*, de som der Christelijke leer (de drie artikelen.) In gelijker voege wordt *fides* en even zoo πίστις gebruikt. Beide zijn zoo onafscheidelijk aan elkander verbonden, dat, wanneer de Schrift spreekt van het zaligmakende geloof, zij steeds beide te zamen neemt; noch de *fides quæ creditur*, noch de *fides quâ creditur*, maakt zalig, maar de *fides*, welke beide is, of in welke beide nog niet buiten elkander getreden zijn.

---

Nadat wij alzoo, bij onze beschouwing der Godsdienst en bij ons streven, om haar in hare eerste, onmiddellijkste gestalte vast te houden, haar in de eerste plaats beschouwd hebben, zoo als zij in den subjectiven zin en vervolgens zoo als zij in den objectiven zin voorkomt, zijn wij tot de slotsom gekomen, dat op dezen trap der onmiddellijkheid, in welken wij het aanvangspunt van ons onderzoek gevonden hebben, beide nog volstrekt niet uit elkander loopen. Het geloof als onbevangen en het voorwerp des geloofs loopen nog niet uiteen; men kan zeggen, het onbevangene geloof is gelooven als *verbum neutrum*, gelijk, leven, bestaan. Even als nu de vraag: *wat leeft gij? wat bestaat gij?* geenen zin heeft; zoo op dezen trap, ook de vraag: *wat* gelooft gij? Indien Christus den zieke, op diens uitroep: ik geloof! gevraagd had: *wat* gelooft gij? dan zoude deze hem bezwaarlijk verstaan hebben. Eerst later zullen wij zien, hoe het niet overgaande (intransitive) geloof zich in het overgaande (transitive) gelooven van een object, of *in* een object verandert. In dit *onbevangen geloof* hebben wij het aanvangspunt van ons eigenlijk onderzoek gevonden; deszelfs dialectische ontwikke-

ling zal den ganschen loop er van bepalen. Thans moeten wij acht geven, of in dit onbevangen geloof eene neiging gevonden wordt, om zich te ontwikkelen, of eene noodzakelijkheid, om eene andere gestalte aan te nemen.

Deze noodzakelijkheid kan eeniglijk daardoor worden ingezien, dat men in het onbevangene geloof reeds iets anders, als kiem, aantreft, of dat men bevindt, dat het, van naderbij beschouwd, eigenlijk iets anders is, dan hetgeen als wat het verschijnt. Op gelijke wijze ziet men de noodzakelijkheid in, dat uit den eikel een boom worden moet, wanneer men weet, dat de eikel *eigenlijk* een boom is. Geven wij daarom wel acht op hetgeen wij aan het Godsdienstige bewustzijn, gelijk het zich aan ons heeft voorgedaan, eigenlijk hebben.

Het wezenlijke van het onbevangen geloof is alzoo, dat het bewustzijn eener volkomen verzoening met God voorhanden is. Maar in het begrip der verzoening ligt dit opgesloten, dat zij eene eenheid is, welke *weder* verkregen is, (de mensch komt niet tot het geloof door de geboorte, maar door de wedergeboorte), d. i., dat aan haar eene scheiding door de zonde voorafgaat, of, de verzoening is niet de onmiddellijke eenheid met God. Het geloof is mitsdien eene zaligheid, welke door de onzaligheid is voorafgegaan. Tegelijk met de zaligheid is derhalve in het geloovende subject tevens de herinnering aan zijne onzaligheid gesteld.

Van de andere zijde treden in ieder geloovend subject de oogenblikken te voorschijn, waarin zijne verzoening met God zich voor zijn bewustzijn verbergt, en hij zóó weder in de vroegere onzaligheid terug zinkt, («Ik geloof, Heere! help mijn ongeloof.») en in welke de zaligheid, die hij ondervond, voor hem slechts eene schoone herinnering is. Volgen hierop wederom oogenblikken van zaligheid, dan is daarmede tevens ook altijd het bewustzijn der gewezen onzaligheid of, in het tegenovergestelde geval, der gewezen en weder te herwinnen zaligheid gesteld.

Beide zijn alzoo gelijktijdig in het bewustzijn voorhanden en het eene heeft betrekking op het andere; het zalige bewustzijn op zijne gewezene onzaligheid; het onzalige op zijne (gepostuleerde en) gewezene zaligheid. Een gelijktijdig bewustzijn van verschillende dingen, noemt men een vergelijkend bewustzijn. Het bewustzijn verhoudt zich alzoo vergelijkend tot deze beide uitersten. Deze beide uitersten zijn het (zalige of onzalige) bewustzijn en de aan hetzelve tegenoverstaande onzaligheid of zaligheid. Het bewustzijn, terwijl het op beide betrekking heeft, heeft mitsdien ook betrekking op zichzelf. Eene dergelijke betrekking van het bewustzijn op zichzelf, welke vermiddeld is door eene betrekking op iets anders, noemen wij (volkomen overeenkomstig met den zin, waarin wij het woord in de gezigtkunde bezigen) *reflectie*, (terugkaatsing) en zeggen, derhalve, dat het bij nadere overweging blijkt, dat het onmiddellijke Godsdienstige bewustzijn *eigenlijk* een gereflecteerd (teruggekaatst) bewustzijn is. Hetzelfde en niets anders wordt daaronder verstaan, wanneer men zegt: het onbevangene bewustzijn *gaat* in het gereflecteerde bewustzijn *over*. Met de gestalten van dit gereflecteerde geloof moeten wij ons bezig houden in de

## EERSTE AFDEELING.

### VIJFDE VOORLEZING.

Het bewustzijn derhalve, hetwelk tot dus verre, als onbevangen geloof, zalig was, reflecteert thans op zichzelf. In deze reflectie ontwaart het, *eenerzijds*, wanneer het zalig is, dat het zelf ook vroeger gescheiden was van de zaligheid en ook weder van dezelve gescheiden worden kan, dat derhalve, de zaligheid tegen over het Ik staat, hetwelk ook zonder de zaligheid iets voor zich is. *Andererzijds*, in het oogenblik van

onzaligheid, staat de zaligheid als iets wat verleden, mitsdien van hem gescheiden is, tegen over hem.

In beide gevallen is evenwel de betrekking tusschen het Ik en de zaligheid niet verdwenen, want de zaligheid staat, als doel, ook tegen over het onzalige Ik. Er is tusschen beide eene verhouding of betrekking gebleven, hoezeer tegen over het Ik de zaligheid als iets anders staat. Iets nu, wat iets anders is, dan het Ik, doch niettemin wezenlijk in betrekking tot hetzelve staat, noemen wij zijn *object*. Derhalve staat thans tegen het Ik, als het subject, de zaligheid (d. i., de verzoening van God met den mensch) als het object over.

Volgens het voorafgaande was nu deze verzoening = geloof. Derhalve is het geloof hier het object, hetwelk tegen over het Ik staat en het onbevangen geloof is thans in dier voege in de scheiding of oplossing (diremtie, dirimatie) overgegaan, dat het bewustzijn en het geloof, als voorwerp van het bewustzijn, uit elkander treden. En was nu, vroeger, het geloof een *verbum neutrum*, dan hebben wij thans het geloof als *verbum activum* voor ons; tegen de *fides quâ creditur* (het gelooven-de bewustzijn), staat thans de *fides quæ creditur* (het object) over en het onbevangen geloof is overgegaan in *geloof aan iets hetgeen geloofd wordt.*

Bij de beschouwing van het onbevangen geloof is daarop opmerkzaam gemaakt geworden, dat het moeijelijk is, dit standpunt in deszelfs zuiverheid vast te houden (te fixeren.) Thans zal het duidelijk worden, waarin deze zwarigheid haren grond heeft, te weten, daarin, dat een toestand, waaraan iedere reflectie (bepeinzing, redenering) vreemd is, tot een voorwerp van bepeinzing gemaakt moest worden, en wel door ons, vermits wij gewoon zijn, altijd te redeneren (reflecteren.) Datgene namelijk, wat men beschaving noemt, is niets anders, dan de gewoonheid en de vaardigheid van het bespiegelen, en bij den beschaafde gaat iedere onmiddellijke toestand (b. v., die van den hartstogt), oogenblikkelijk van de reflectie,

(de redenering, het nadenken), vergezeld. Met deze verdwijnt noodzakelijk gene, namelijk, de onbevangenheid, d. i., het gemis aan alle nadenken houdt dadelijk op, zoodra wij op onze onbevangenheid *acht slaan*(reflecteren). De zwarigheid, derhalve, waarvan zoo even gewaagd werd, ligt daarin, dat dezulken, bij wie dit onbevangen geloof als voortdurende toestand voorkomt, het minst bekwaam zijn, om denzelven voor zich tot een klaar bewustzijn te brengen; waartegen bij hen, welke de grootste vaardigheid in het reflecteren bezitten, die toestand slechts in afgebroken, dadelijk verdwijnende oogenblikken verschijnt, of zich voordoet.

Nu is er welligt nimmer een tijd geweest, in welken meer geredeneerd (gereflecteerd) werd, dan de onze, en in welken het, wegens pure reflectie, minder tot een levendig, onmiddellijk handelen kwam, dan juist in dezen. Hetgeen zich in allerlei vakken vertoont, vertoont zich ook op het Godsdienstige gebied. Wanneer, derhalve, Schleiermacher, in zijne *Kersfeest-viering*, zegt, dat hij, die in gevaar is, dat in hem het onmiddellijke geloovige gevoel te zeer de overhand zal nemen en hem na aan de dweeperij zal brengen, zich door eene halfjarige studie der Theologie, uit dit gevaar redden kan, dan was dit voor dien tijd allezins juist. En werkelijk zijn al die redenerende beschouwingen, welke de Inleidingen in het O. en N. Testament den beginners aanbieden, allezins geëigend, om elkeen' te bekoelen, welke tot daartoe de schrift ter zijner stichting en verheffing las. In onzen tijd, evenwel, behoeven wij zulk een wanhopig middel niet; in dergelijke redeneringen bewegen wij ons immer; wij begeven ons reeds met dezelve tot de theologische studie. Wanneer alzoo het standpunt van het onbevangen geloof slechts als een schoon verleden voor ons geheugen zweeft, dan is, daarentegen, die trap, waartoe wij thans gekomen zijn, onze *terra cognita*, het ons bekende land, vermits wij ons bestendig op hetzelve bevinden. Wanneer wij spreken van gelooven, dan is daarmede minder het intransitive geloof, dan wel het geloof *in* iets gemeend, waarbij derhalve dit iets, als het object van ons geloof, tegen ons overstaat.

Gelijk wij het onbevangen geloof hebben vergeleken met den toestand van het kind, zoo kan de overgang van hetzelve tot den trap van het Godsdienstige bewustzijn, waartoe wij thans genaderd zijn, gevoegelijk vergeleken worden met eene gelijksoortige overgangsperiode in het kinderlijke bewustzijn. Gedurende den eersten tijd van zijn bewustzijn, maakt het kind nog geen specifiek onderscheid tusschen zich en de dingen. Het noemt zichzelf even als de dingen, omdat het zichzelf zoo denkt. Eerst bij voortgaande ontwikkeling ontstaat in hem het bewustzijn der specifike verscheidenheid tusschen hem en alle andere dingen en komt het kind in betrekking op zichzelf, wanneer het zich als *Ik* denkt. Terwijl het kind zich als *Ik* denkt, plaatst het zich buiten den kring van alle dingen en stoot ze allen van zich uit naar buiten, en dit door hem naar buiten gedrevene en naar buiten geworpene is zijn *object*.

Dit ontwaken van het Ik is de scheppingsdaad der objectiviteit als objectiviteit, of der buitenwereld als buitenwereld, want een *object* kan niet bestaan, zonder iets, waaraan het geobjicieerd is; eene buitenwereld kan niet bestaan zonder binnenwereld. Volkomen zoo, als het met dezen overgang, welks noodzakelijkheid door de Psychologie moet worden aangewezen, gelegen is, even zoo is het gelegen met dien overgang, welks noodzakelijkheid wij hier hebben ingezien. Hetgeen in den eersten kinderlijken toestand de buitenwereld was, of, naauwkeuriger gesproken, wat eerst bij een later bewustzijn de buitenwereld van het kind *werd*, en hier, door ons, slechts voorloopig reeds buitenwereld genoemd is, omdat wij wisten, dat eene binnenwereld zich tegen over dezelve zou plaatsen, — dat is, in de betrekking, welke wij hier beschouwen, het geloof. Volkomen zoo, als dáár het kind in de buitenwereld verloren ging en mitsdien gene tegen zich over had, even zoo gaat de onbevangen geloovige zóó in zijn geloof op, dat hij hetzelve niet tegen zich over heeft; het geloof is voor hem niet eene afscheidbare eigenschap, die met hem verbonden is; ook niet een voorwerp, hetwelk hij bezit; de zaligheid is voor hem geene uitwendige verkondiging, maar

hij beschouwt zich als een' der zaligen, even als het kind zich als een der dingen beschouwt. Thans echter staat tegen over het subjective geloof het object van hetzelve (het *credo*); beide treden uit elkander.

Dit uit elkander treden was noodzakelijk; als een noodzakelijke ontwikkelingstrap zullen wij denzelven eenen hoogeren noemen, dan die, waarop het onbevangen geloof stond; doch slechts dan hooger, wanneer hij werkelijk slechts dat is, als wat hij zich straks vertoonen zal, namelijk, doorgangstrap tot hoogere gestalten. Blijft het bewustzijn hierbij staan, dan heeft het slechts verloren. Even zoo is het oogenblik, waarop het kind zich als Ik denkt, een veelmeer ontwikkeld en hooger, dan de vroegere toestand en Fichte had geen ongelijk, dezen geestelijken geboortedag van zijnen zoon te vieren. Blijft het echter zoo bij dit Ik staan, dat dit Ik vastgehouden wordt, in plaats dat de mensch hetzelve opgeeft en aan het hoogere ondergeschikt maakt, dan is dit het egoismus, hetwelk in het vroegere tijdperk niet bestond en tegen over hetwelk die vroegere toestand het hoogere is. Dat dit onbevangen geloof heeft opgehouden, kan ons met weemoed vervullen en de grond hiervan ligt in de omstandigheid, dat het onherroepelijk verloren is en, ook wanneer er iets hoogers bestaat, dan hetzelve, er groote strijd en gevaren aan verbonden zijn, om daartoe te geraken; even als er veel strijd en smarten vereischt worden, alvorens het eenmaal ontwaakte Ik in het kind gedemoedigd is. Eenmaal is het nadenken (de reflectie) ontwaakt; het bewustzijn kan niet meer terug keeren tot het van alle reflectie ontdane (ongereflecteerde) geloof; wij moeten nu onderzoeken, of het niet in het voorwaarts gaan tot rust komt.

## ZESDE VOORLEZING.

Terwijl het Godsdienstige bewustzijn op zich reflecteert, bevindt zich op de eene zijde het Ik, op de andere het object. Gelijk wij gezien hebben, is dit object de eenheid Gods en der

menschheid en in deze eenheid ligt de zaligheid en waarheid. De waarheid bevindt zich derhalve op de zijde van het object en zij ontbreekt aan het Ik, in zoover hetzelve tegenover het object staat.

Bijaldien nu het Ik de waarheid zal deelachtig worden, dan kan zulks niet door zijne eigen werkzaamheid geschieden, maar het moet zich jegens het object passief, slechts ontvangend verhouden. Het moet zich, derhalve, in dier voege aan het object onderwerpen, dat het aan het object niet, op eenigerlei wijze, iets verandere, maar het moet het object, zoo als het is, *aannemen;* alles, wat het zelf daaraan toevoegde, zoude, wijl het Ik in zich geene waarheid bezit, de waarheid slechts verduisteren; er mag, mitsdien, noch iets weggelaten, noch iets bijgedaan worden, en het Ik weet, dat eene dergelijke verandering niet mag worden ondernomen.

Deze betrekking nu heeft het Ik, wanneer het iets als een factum aanneemt. Terwijl men met een factum te doen heeft, moet men zich hetzelve gevallen laten, zoo als het is, en men moet het nemen, zoo als het zichzelf aanbiedt. Het Ik zal, derhalve, zich de waarheid in dier voege moeten toeeigenen, dat het iets als een factum, als eene gebeurtenis gelden laat en deze zóó, als zij is, erkent.

Tegelijk met dit *historische geloof* moet echter het bewustzijn voorhanden zijn, dat het Ik daaraan niets mag veranderen; maar dat het factum volstrekt onafhankelijk is van het Ik en dat daaraan, door de werkzaamheid van het Ik, geheel niets is gesteld, maar dat veelmeer het object voor het Ik is gesteld, door eene autoriteit, boven welke het niets vermag. Een zoodanig factum nu noemt men *positief.*

Het positive wordt nu eens tegen het negative, dan weder tegen het rationele over gesteld. Hoe beide beteekenissen bij elkander behooren, laten wij hier in het midden en houden wij ons enkel aan de laatste. Verstaat men onder het rationele

datgene, wat het Ik zelf begrepen (mitsdien door zijne werkzaamheid gereproduceerd, gesteld) heeft, dan is, daarentegen, onder het positive datgene te verstaan, wat niet door de werkzaamheid van het Ik gesteld is, maar hetwelk, als iets voor *hetzelve* gesteld, het Ik zich moet laten welgevallen.

Bijaldien de waarheid zich aan de zijde van het Ik bevond, dan zoude kunnen worden gevorderd, dat zij door hetzelve gesteld of althans erkend, d. i., rationeel ware. Maar het is gebleken, dat dit niet zoo is; derhalve is het voor de waarheid onverschillig, of zij al dan niet rationeel is. Daarop komt het niet aan, het komt er slechts op aan, dat zij positief is. Enkel omdat zij positief is, moet zij geloofd worden. Het zoude kunnen zijn, dat zij ook rationeel ware; doch in dit geval zoude zij niet uit hoofde van hare rationaliteit moeten worden erkend, want zulk een erkennen zoude niet gelooven zijn. Het geloof moet hier slechts zijn een erkennen van het positive, *omdat* het positief is. Dit standpunt noem ik *Dogmatismus*.

Nadat hier is aangetoond, dat, wanneer het geloof begonnen heeft op zichzelf te zien (te reflecteren), het gevolg hiervan (zijn uitvloeisel) de laatst beschrevene gestalte is, en nadat ook de ter aanduiding van dit standpunt gekozen uitdrukking geregtvaardigd is, moet hetzelve nu weder in concrete voorbeelden gekend, maar eindelijk ook vergeleken worden met eene andere gestalte, waarmede het gemakkelijk verwisseld worden kan.

Wat, *ten eerste*, den naam *Dogmatimus* betreft, zoo kan het inderdaad willekeurig schijnen, dat ik dit standpunt juist met dien naam bestempele. Het woord δόγμα heeft, bij Aristoteles, de beteekenis eener onbewezene onderstelling, in de H. Schrift die van eene wet, of van een voorschrift (zoo als *placitum*); in lateren tijd heeft men zich gewend, hetzelve in het algemeen voor iedere positive bewering, maar bijzonderlijk voor de leeringen der Godsdienst te gebruiken, en het zoude gemakkelijk zijn, aan te toonen, dat hierbij de oorspronkelijke beteekenis, wanneer ook al beperkt, evenwel niet

geignoreerd werd. Een stelsel nu, hetwelk slechts *leeringen* voordraagt, noem ik een *dogmatisch*, en in dien zin is het karakter der Godsdienst (objectief genomen) wezenlijk dogmatisch. De Kerk draagt slechts leeringen voor en heeft juist uit dien hoofde een zuiver dogmatisch karakter. Hiervan echter onderscheidt zich wezenlijk die beschouwing, welke ik de *dogmatistische* zou wenschen te noemen. Met dezen verlengden vorm bedoel ik, namelijk, die beschouwing, welke, terwijl zij dogma's voordraagt of aanneemt, niet slechts voortdurend het bewustzijn heeft, dat het onbewezene leeringen zijn, maar in dezelve het wezenlijke stelt. (Dat ik zulk eene hyperdogmatische beschouwing onder dezen verlengden vorm aanduide, heeft zijne aanleidende oorzaak ook daarin, dat dezelve in de Schrift en later ook in de Kerk dikwijls gebezigd werd. Zoo vinden wij δογματίζεσθαι, in Col. 2; zoo ook δογματίστης bij Novatianus).

Een ander zal welligt het nog barbaarscher woord positivistisch doelmatiger vinden, in dien zin, dat, terwijl de Kerkleer hare positive leeringen voordraagt, de positivistische beschouwing dezelve aanneemt, *enkel omdat* zij positief zijn. Het is nu deze dogmatistische beschouwing, welke ik met het woord *Dogmatismus* bestempel. Hier stuit ik intusschen op de moeijelijkheid, dat wij niet tevens een ander woord hebben, om het dogmatische karakter aan te duiden. Ten einde echter, door de vermenging van beide begrippen, (ten gevolge waarvan men menigmaal der Kerk toerekent, wat ten laste van het Dogmatismus komt en aan dit te goed schrijft, wat zij verdient), geene aanleiding tot misverstand te geven, zal ik voortaan, met opzigt tot een stelsel, hetwelk dogma's voordraagt, slechts de uitdrukking, «*dogmatisch karakter* of *dogmatische beschouwing*,» gebruiken; daarentegen het woord dogmatismus enkel bezigen ter aanduiding van de, door mij, dogmatistisch genoemde beschouwing. Intusschen heb ik voor dit gebruik van het woord Dogmatismus (zoo al niet tevens voor de beperking van hetzelve tot deze beschouwing alleen) vele autoriteiten, van welke ik hier slechts zal noemen de vroeger reeds vermelde brieven van Schelling.

Met betrekking tot het *tweede*, te weten, de verschijnselen, waarin dit standpunt zich weder herkennen laat, moet ik hier eene opmerking doen voorafgaan, welke ook weder op alle latere ontwikkelingstrappen toepasselijk is. Al dadelijk valt op te merken, dat, indien ten aanzien van al deze trappen zal zijn aangetoond, dat zij noodzakelijkerwijze in elkander overgaan, het dan reeds waarschijnlijk is, dat de subjecten, welke zich op één' dezer trappen bevinden, ook aan deze noodzakelijkheid onderworpen zijn, en dat het daardoor verklaarbaar is, wanneer zij dezen trap niet in deszelfs grootste zuiverheid vertegenwoordigen, maar gelijktijdig reeds eene neiging naar eenen hoogeren, of een vasthouden, kleven, aan eenen lageren verraden. Daarbij nu komt nog, dat, terwijl hier de ontwikkelingstrappen van het godsdienstige bewustzijn in het algemeen beschouwd worden, en wij dezelve in het godsdienstige bewustzijn van afzonderlijke individuën willen herkennen, niet een enkel individu *slechts* vertegenwoordiger van dezen trap is, maar ook nog van menig anderen. Uit dien hoofde zal hier hetzelfde gelden, wat elders geldt van de karakteristiek der verschillende menschelijke temperamenten; hoe juist deze zijn moge, zal er toch, indien al eens in het algemeen, evenwel hoogst zeldzaam, een individu gevonden worden, hetwelk een temperament in deszelfs zuiverheid vertegenwoordigt Dit ter waarschuwing, voor het geval, dat wij soms mannen als vertegenwoordigers van dezen of genen trap aanvoeren, die even zoo goed ook bij eenen anderen zouden kunnen worden aangevoerd. In dergelijk geval moet het prevaleren der eene of andere zijde beslissen.

Intusschen toont zich, bij de Orthodoxen der XVII en XVIII eeuw, deze dogmatistische beschouwing in eene tamelijke mate van zuiverheid. Men heeft deze orthodoxie eene doode orthodoxie genoemd en deze uitdrukking is niet ongepast, dewijl het levenlooze derzelve daarin gelegen is, dat die orthodoxen zich bezig hielden met zaken, waarin het eigen gemoed, of de eigen rede, of het eigen hart niet mede betrokken was, maar welke uitwendig tegen over hetzelve stonden. Het wezenlijke is, dat zij zich slechts bezig houden met historische data,

welke van buitenaf zich hebben opgedaan en welke nu voor waar moeten worden gehouden. Op dit standpunt, waarop de waarheid alleen waarheid is, voor zooverre zij van buitenaf is gekomen, moet, natuurlijk, de toestand van het onbevangen geloof, waarin zij het gemoed van den geloovige nog geheel vervulde, zich als onrijp en kindsch voordoen en van daar juist, in die tijden, bij hen, die een beter inzigt hadden, de hoogmoed tegen de leeken. Wanneer echter op het gebied der theologie zelve een streven optreedt, om in de dogma's iets meer te zien, dan eene bloot historische stof; wanneer de aandacht daarop gevestigd wordt, dat het er op aankomt, dat de mensch zelf er belang bij heeft en dat het onbevangen geloof, hetwelk zich over zijne *eigen* zonden bedroeft en zijne *eigen* zaligheid roemt, vrij wat beters werkt, dan de geleerdheid, die zich met bloote geschiedenis bezig houdt, — dan doet zich dit aan deze beschouwing natuurlijk als eene profanatie van het Heiligste voor. Van daar zien wij dan ook, toen men aanving het meeste gewigt te hechten aan het *practische* in het Christendom, een' Arnd door Osiander en de Francke-Spenersche denkwijs door eenen Carpzovius vervolgen. Dit was natuurlijk, omdat, toen het onderzoek, betreffende de *alternatio* en *approbatio* enz. het belangrijkste in de theologie geworden was, geene wetenschappelijke waarde daaraan gehecht werd, dat men de menschen tot boete en verootmoediging vermaande.

Deze verschijnselen zijn echter niet met die eeuwen ter ruste gegaan; integendeel vertoonen zich ten huidigen dage nog soortgelijke. In eene Godsdienstige rigting, die men te onregte de pietistische noemt, zoolang men met dezen naam op de *Francke-Spenersche* doelt, en voor welke wij later, wanneer wij met onze beschouwing zoo ver gevorderd zullen zijn, een' voegzamer naam zullen vinden, — in deze vertoont zich, zoo dikwijls zij zich tegen aanvallen verdedigen wil, eene redenering, welke op den bodem van het dogmatismus schijnt te zijn onstaan. (Hoe nu juist deze rigting daartoe komt, zullen wij ook later zien.) Het maakt eenen zonderlingen indruk, wanneer men, b. v., in het *Homiletisch-Liturgische Correspondenzblatt* opstellen leest, die eene eeuw geleden schijnen

geschreven te zijn. — Eindelijk bevinden er zich op het gebied der supernaturalistische Theologie (ook deze zal later ter beschouwing komen) velen, welke, althans wanneer zij consequent willen zijn, datgene doen gelden, wat wij als het beginsel van het Dogmatismus aanwezen. Laat mij hier eenen man noemen, dien zijn helder verstand nimmer ter halver weg laat staan, — mijnen vereerden leeraar en vriend Sartorius. Datgene, wat ik, hiervoren, als grondstelling van het Dogmatismus, ter neder stelde, namelijk «dat dezelfde inhoud, wanneer «hij niet meer erkend wordt, omdat hij positief is, maar om- «dat hij rationeel is, ophoudt inhoud van het geloof te zijn,» vindt gij, door hem woordelijk uitgesproken, in zijne *Bijdragen tot Evangelische Regtgeloovigheid.* Juist omdat hij dit standpunt hier in zulk eene zuiverheid vasthoudt, juist daarom is het volkomen consequent, wat anders bij den eersten opslag vreemd zou kunnen schijnen, dat zulke verschillende, uiteenloopende, opvattingen als de rationalistische, mystische, katholische, konden zamengevoegd worden. Op alle valt aan te merken, dat zij zich niet enkel passief, ontvangend, jegens den eenmaal gegeven positiven inhoud verhouden.

Op dit standpunt van het Dogmatismus is derhalve gelooven, gelijk het eenmaal door Fichte is bepaald geworden, «eene «beschouwing bij de menschen, welke niet door hunne eigen «vrijheid, maar door eene hun verborgen blijvende wet voort- «gebragt wordt;» als een zoodanig geloof aan eenen positiven inhoud, is het niets anders, dan het *voorwaarhouden* van dezen inhoud en hier wordt het ons verklaarbaar, dat de Dogmatist van het geloof kan zeggen, dat het is een voorwaarhouden zonder gronden. Maar het ligt in den aard der zaak, dat, terwijl het geloof niets anders voor het Dogmatismus is, dan het voorwaarhouden van zekere facta, hetzelve er geenszins in berusten wil, wanneer het geloof als iets anders en hoogers voorgedragen wordt.

Vroeger hebben wij de uitspraak der Schrift, dat het geloof zalig maakt, van naderbij beschouwd en bevonden, dat zulks niets anders beteekent, dan dat het de zaligheid is. De Dogmatist, welke geen ander geloof kent, dan het aannemen van

zekere daadzaken, maakt ook het verbonden-zijn van het geloof en de zaligheid tot eene bloot toevallige daadzaak. God heeft, — dit is zijne leer, — den mensch de zaligheid toegezegd, onder voorwaarde, dat hij zekere daadzaken aanneme. (Hij had ook andere voorwaarden kunnen stellen, doch hij heeft nu eenmaal deze gesteld.) Indien nu de mensch deze voorwaarde vervult, dan ontvangt hij hetgeen God beloofd heeft, de zaligheid; doch in het tegenovergestelde geval niet, enz. In het kort, ook de onscheidbaarheid van het geloof en de zaligheid is eene historie.

*Eindelijk* hebben wij nog eene tegenwerping te beantwoorden, terwijl wij de aandacht vestigen op het onderscheid, hetwelk er bestaat tusschen het dogmatische karakter der H. Schrift en der Kerk en dat van dit Dogmatismus. Het zou kunnen schijnen, als liepen beide inëen, vermits wij hiervoren zeiden, dat de Godsdienst de waarheid in den vorm van facta, of in dien eener geschiedenis leert. Waarin onderscheidt het zich dan van het Dogmatismus? Daarin, dat dit laatste bewustzijn heeft van het dogmatische karakter der leer. In de schrift daarentegen werd niet het dogmatische tegen het rationele overgesteld; de Godsdienst kent deze tegenstelling niet en zij raakt haar niet; maar het Dogmatismus leeft in dezelve. Uit dien hoofde bevat het *Credo* de waarheid als gebeurtenis, het Dogmatismus gelooft haar, omdat zij gebeurtenis is. Men kan zelfs nog verder gaan en zeggen: het dogma is waarheid, *hoewel* het gebeurtenis, factum, is; voor het Dogmatismus is het waarheid, *wijl* het factum is.

Men voert intusschen nog iets aan, hetwelk beider identiteit bewijzen moet; men zegt namelijk, dat de H. Schrift juist zulk een geloof leert, als datgene, hetwelk wij als het geloof van het Dogmatismus aangeduid hebben, namelijk, een voorwaarhouden van zekere facta. Werkelijk wordt in de H. Schrift van een zoodanig geloof gesproken. Doch op eene wijze, die weinig geschikt is, om hetzelve als iets verhevens voor te stellen. De gansche brief van Jacobus is tegen *dit* geloof gerigt en de schijnbare tegenspraak tusschen Jacobus en Paulus bestaat inderdaad slechts daarin, dat beide van een geheel verschil-

lend geloof spreken, weshalve de eene van het geloof kan zeggen, dat het zalig maakt en de andere ook aan de duivelen een geloof toeschrijft, bij welke echter het geloof geene zaligheid, maar vrees en beven verwekt. *Dit* geloof is niets anders, dan het voorwaarhouden van een factum, d. i., het geloof van het Dogmatismus. Vandaar komt, bij Jacobus, het geloof ook voor, als het transitive geloof van een object. «Gij gelooft, *dat* er een God is,» (oorspronkelijk = Gij gelooft *dat* (το) God is; d. i., het gezegde «God is,» is het object van uw geloof); daarentegen is het zaligmakende geloof, gelooven als *neutrum* en in dien zin (intransitief) wordt dan ook het woord *geloof* meestal bij Paulus gebruikt; vaak in den zin van vertrouwen; bijzonderlijk echter in den zin, waarin Christus het woord bezigt, wanneer Hij zegt: die gelooft, heeft het eeuwige leven. Even zoo zegt Paulus: «door het geloof zijt gij geregtvaardigd geworden;» hij zegt niet: door het geloof *dat* er (als het ware) een God is, of iets dergelijks; maar het geloof, hetwelk regtvaardig maakt, is de *fides* in een' volstrekten zin; waartegen Jacobus slechts spreekt van de *fides quâ creditur*, het bloot voorwaarhouden van zekere waarheden.

Juist omdat onder het geloof, hetwelk, in de H. Schrift, als het heil gepredikt wordt, niet een bloot voorwaarhouden van waarheden verstaan wordt, daarom is juist ook, wanneer er sprake is van het bewijzen des geloofs en zijner waarheid, dit geenszins een bekrachtigen van facta, maar iets geheel anders. Ten einde wij ons van de waarheid van den inhoud des geloofs zouden overtuigen, noodigt Christus ons, om het te ondervinden. Wat wil dit anders zeggen, dan dat het geloof een toestand is, dien wij in ons moeten opnemen? En laten wij dezen toestand der verzoening met God plaats in ons nemen, dan is, voor ons, de waarheid der geloofsleer bewezen; daarentegen is er eene geheel andere soort van bewijzen noodig, opdat wij eene historie voor waar houden. Het aangevoerde zal wel voldoende zijn, ten betooge, dat er van een Dogmatismus des Bijbels, of ook der Kerkleer, niet gesproken kan worden. Beide hebben allezins een dogmatisch karakter, maar zij zijn niet dogmatistisch, wijl zij den dogmatischen vorm niet voor de hoofdzaak

houden. Het zal blijken, dat het Dogmatismus noodzakelijk in eene andere gestalte van het Godsdienstige bewustzijn moet overgaan.

## ZEVENDE VOORLEZING.

Het is gebleken, dat, zoodra het godsdienstige bewustzijn begint na te denken (te reflecteren), alsdan, dadelijk, de waarheid, als object, tegen hetzelve overstaat (zie de 5e Voorl.); bij nadere beschouwing (zie de 6e Voorl.) bleek het, dat juist uit dien hoofde het individu (Ik) zich, zonder tegenspreken, aan het object onderwerpen moet; waaruit voortvloeide, dat de waarheid er onverschillig onder is, of zij al dan niet met het Ik en zijne eischen overeenstemt; het wezenlijke was, dat de waarheid iets positiefs is. Geven wij acht, wat daaruit volgt.

De waarheid heeft mitsdien wezenlijk het karakter der positiviteit. Iets nu is daardoor positief, dat het voor het Ik, van buitenaf (door eene autoriteit) gesteld is, en niet door het Ik gesteld werd. Ware het *dit*, dan bezat hetzelve het karakter van het positive niet meer; dit karakter valt noodzakelijk daardoor weg, dat het voorwerp door het Ik gesteld is. Het positive en dan ook de waarheid, vermits deze slechts positief is, is derhalve niet in dien zin onverschillig, dat het ook wel door het Ik gesteld zou kunnen zijn, maar de waarheid verhoudt zich, jegens het gesteldzijn door Ik, geheel negatief.

Maar gesteldzijn door Ik was = rationeelzijn, derhalve staat het positive niet in zoodanige betrekking der onverschilligheid tot de rationaliteit, dat het ook wel rationeel zou kunnen zijn, maar het sluit de rationaliteit uit, is wezenlijk irrationeel en slechts zoolang het dit is, is hetzelve het positive.

Is nu de waarheid slechts door haar positief karakter waarheid, dan geldt van haar hetzelfde. Zij kan niet, gelijk het Dogmatismus beweerde, ook wel rationeel zijn, maar zij sluit

de rationaliteit uit; deze zoude eene overeenstemming zijn met het Ik; maar zij moet zulk eene overeenstemming vreezen, omdat het Ik het onware is. Derhalve is de waarheid slechts waarheid, dewijl zij geheel het tegendeel is van de bepalingen van het Ik; slechts het irrationele is de waarheid, en het is de waarheid, alleen omdat het irrationeel is.

Terwijl nu op de vraag: wat is de waarheid? het Geloof aan de Leer ten antwoord gaf: de leer van de verzoening; waartegen het Dogmatismus op diezelfde vraag antwoordde: het positive, zoo *zal* nu op het standpunt, hetwelk eene consequentie (een uitvloeisel) van het Dogmatismus is, het antwoord moeten luiden: het irrationele. Dit standpunt is het standpunt der slavernij en vrees en wij geven aan hetzelve den naam van *Dogmatisch bijgeloof.*

Ook hier zal het onze eerste bezigheid moeten zijn, dat wij ons in opzigt tot de keuze van den naam regtvaardigen. Onder bijgeloof verstaat men de (theoretische of practische) aanneming eener onbegrijpelijke en geheimvolle magt, wier wezen aan de rede volstrekt vreemd en voor dezelve ontoegankelijk is en blijven moet. In dezen zin spreekt men van bijgeloof en bezigt het woord *bijgeloovig* in de verschillendste betrekkingen. Zoo spreekt men van bijgeloovige vrees, wanneer volstrekt geen redelijke grond voor vrees aanwezig is; zoo noemt men eene liefde bijgeloovig, wanneer zij vreest, haar voorwerp in opzigt tot deszelfs waarde te beproeven, omdat zij gelooft, zich daardoor in gevaar te zullen brengen; zoo noemt men het bijgeloof, wanneer aan een of ander droombeeld eene bepaalde beteekenis wordt toegekend, b. v., aan paarlen de beteekenis van tranen, omdat er geen redelijke zamenhang bestaat tusschen paarlen en tranen, (waartegen het, eenigermate met uitsluiting van bijgeloovigheid, kan worden toegegeven, dat het voorgevoel eener krankheid enz. zich bij een *bepaald* individu steeds als *bepaald* droombeeld voordoet.)

Men noemt de natuurbeschouwing, welke, b. v., kometen en oorlog op elkander betrekkelijk maakt, bijgeloovig,

omdat geen redelijke zamenhang tusschen beide kan worden aangetoond; zoo ook die, welke in de verschijnselen der Natuur dæmonen en dergelijken ziet. Deze dæmonen verdwijnen, zoodra men in dezelve de *wet* der verschijnselen, d. i., het redelijke en voor de rede toegankelijke erkent. De bijgeloovige beschouwing der Natuur deinst terug voor het licht der natuurwetenschappen, die wel is waar vroeger aan allerlei spoken en derzelver *qualitates occultæ* en aan derzelver «krachten, welker wezen men *nimmer* zou kunnen doorgronden,» het burgerregt plagten toe te kennen. De betrekking echter, welke het woord bijgeloof op «gelooven» heeft, duidt reeds daarheen, dat het voornamelijk het Godsdienstige gebied zal zijn, waarop dit verschijnsel zich voordoet.

Hier nu noemen wij alles bijgeloof, wanneer de mensch zich onderwerpt aan eene donkere, voor de rede ontoegankelijke magt en die juist uit dien hoofde moet worden gewonnen en verheerlijkt door middelen, die aan de rede vreemd en ook van de rede ontbloot zijn. Hoe meer derhalve eene Eeredienst het karakter des bijgeloofs bezit, des te meer onverstaanbare plegtigheden, en in des te grootere mate treffen wij in dezelve alles aan, wat strekken kan, om de rede te benevelen en het gemoed te verplaatsen in eenen toestand, waar het regelmatige gebruik der rede ophoudt. Hiertoe behooren berookingen enz.

Waar onbekende magten gediend worden door zulke plegtigheden, welker zin geheim is en in welke de zamenhang (b. v. een symbolische enz.) met derzelver beteekenis en doel niet kan worden aangetoond, daar spreken wij van Godsdienstig bijgeloof. In dien zin bestaat de hoogste trap des bijgeloofs in de verbonden met den duivel (Duivelsdienst), waarin de gepersonifieerde zedeloosheid aangebeden wordt. Eene aan dezen vorm nabij komende gestalte van het bijgeloof is datgene, wat men *Tooverij* noemt, d. i., de meening, dat door de hulp van onbekende wezens van de soort der Dæmonen, op eene met den natuurlijken zamenhang der dingen den spot drijvende wijze, allerlei kan worden ten uitvoer gebragt. En juist omdat men zich hierbij van de rede, als datgene, wat de betoovering onmogelijk maakt, bewust is, bestaan de bezwe-

ringsformulieren altijd uit onverstaanbare, vreemde woorden en tegenstrijdigheden, (« want, — zegt Mephistopheles in *de Heksenkeuken*, — de volkomen tegenstrijdigheid is in gelijke mate onbegrijpelijk voor wijzen en voor dwazen.») Het wezenlijke daarbij is altijd *het omkeeren van het redelijke;* van daar komen, in de bezweringsformulieren, naast den naam van God en Zijne heiligen, belagchelijke woorden en lasteringen voor. Deze omkeering doet zich ook zóó voor, dat dezulken, welke de Drieëenheid voor onzin houden, *juist deswege* den naam van den Vader, Zoon en H. Geest als geschikt beschouwen, om de roos te betooveren, of eene bloedvloeijing te stillen.

Het overeenstemmende in al deze verschijnselen en het wezenlijke derzelve is, dat daarbij de magt en hooge waarde gelegen is in het redelooze, of althans datgene, waarvan de redelijkheid niet kan worden aangetoond. En men zal mij wel regt laten wedervaren; wanneer ik dat standpunt van het bewustzijn, waarop de waarheid alleen in het irrationele gesteld wordt, als eene soort van bijgeloof bestempele, hetwelk, als het uiterste (extrem) van het dogmatismus en om het van alle andere trappen van het bijgeloof te onderscheiden, het epitheton van *Dogmatisch* heeft bekomen.

Even zoo gemakkelijk laat zich het andere, hetwelk van deze denkwijze beweerd is, regtvaardigen, namelijk, dat zij staat op het standpunt der slavernij en vrees. Het wezenlijke der slavernij en datgene, waardoor zij tegen de vrijheid over staat, ligt niet in het *dienen*, hetwelk de slaaf doet of in zijne gehoorzaamheid, maar daarin, dat hij, den wil van zijne heer volvoerende, niet zijnen eigen wil doet, maar integendeel iets anders zou willen doen. De vrije burger volbrengt slechts wat de wet wil, doch vermits hij met zijnen wil daarbij is en zelf niets anders wil, dan hetgeen de wet wil, zoo is hij geen slaaf. In gelijken zin is de afhankelijkheid van God ware vrijheid, indien wij den Goddelijken wil zelven willen. De vrijheid is, derhalve, daarin gelegen, dat men *wil*, wat men moet en men heeft zich van allen dwang bevrijdt, wanneer men zijnen pligt, zijne schuldigheid, als redelijk inziet en denzelven mitsdien redelijkerwijze volbrengen wil. Derhalve is het de *vrees*, die

den slaaf aan zijnen heer verbindt, namelijk, het gevoel van geenen wederstand aan eenen *vreemden* wil te kunnen bieden; bij vrije gehoorzaamheid is het de liefde, die den gehoorzamende aan den gebieder verbindt en even als de vrijheid de slavernij verdrijft, even zoo verdrijft de liefde de vrees. Wanneer nu het dienen tegen zijnen eigen wil in die mate in zelfbepaling overgaat, dat de mensch slechts dient, om gedwongen te zijn en wanneer hij, op alle wijzen tracht, zich van zijnen vrijheid te ontdoen, dan is dit hetgeen men slaafsche gezindheid noemt. Gelijk nu het geloof een vrij geloof zou zijn, indien hetzelve in hetgeen geloofd wordt, (in hetgeen het gelooft, namelijk in zijnen inhoud) zijn eigen wezen erkent, zoo is het een onvrij geloof, zoodra het iets vreemds is, waaraan het zich onderwerpt; ja, het zoo even ontwikkelde standpunt, waarop het geloof voor waar houdt, *omdat* het als iets volstrekt vreemds tegen over de substantie van den geloovende overstaat, hetgeen wij bijgeloof noemden, is het zich bewuste onvrije, d. i., slaafsgezinde bewustzijn.

Het tweede, wat wij hier, even als bij alle overige trappen onzer uiteenzetting, te doen hebben, is, dat wij dezen trap (het dogmatische bijgeloof) in zoodanige verschijnselen nader aanwijzen, welke als voorbeelden van denzelven kunnen dienen. Dit schijnt zelfs te noodzakelijker, omdat velen welligt zouden kunnen meenen, dat deze trap eene zoo groote abnormaliteit is, dat zij nimmer heeft kunnen bestaan en slechts eene fictie is. Het ware inderdaad mogelijk, dat een zoodanige trap niet in de werkelijkheid voorkwam, misschien omdat hij oogenblikkelijk verdween; doch dit zoude, indien de onjuistheid onzer ontwikkeling niet wierd aangetoond, nog geenszins tegen ons pleiten, dewijl, in de inleidende aanmerkingen, reeds de opmerking is gemaakt, dat het volstrekt de bedoeling niet is, eene zoogenaamde genetische ontwikkeling te leveren. Maar die vrees is inderdaad ongegrond; want deze trap van het Godsdienstige bewustzijn kan gemakkelijk in de werkelijkheid aangewezen worden; alleen moeten wij, alvorens daartoe over te gaan, herinneren aan hetgeen, bij de vorige voorlezing, ten opzigte van het Dogmatismus is opge-

merkt, te weten, dat een afzonderlijke trap zich zelden volkomen *zuiver* in één individu vertoont. Dit nu geldt nog veel meer bij een zoodanig uiterste (extremiteit), als waartoe wij thans genaderd zijn. Eensdeels is hetzelve, gelijk wij straks zien zullen, meer dan iedere andere trap, door zichzelf genoodzaakt, in eenen anderen over te gaan; anderendeels behoort er eene groote geestkracht en ook een sterke morele moed toe, een dergelijk tot een uiterste geklommen zienswijze te belijden. Het zal u, derhalve, niet verwonderen, wanneer ik dezulken *prijs*, welke gepoogd hebben, dit standpunt zoo zuiver mogelijk te schetsen en wanneer ik daarentegen geen' lof toezwaai aan hen, die, schroomvallig ter halver weg blijvende staan, slechts het gebrekkige, verkeerde, van dit standpunt, zonder deszelfs energie, zich hebben eigen gemaakt.

De beroemd geworden uitspraak van den Kerkvader Tertullianus: *credibile* est quia *ineptum; verum*, quia *impossibile est*, drukt *verbotenus* datgene uit, wat wij als den korten inhoud van dit standpunt bepaald hebben. Ik kan mij niet vereenigen met Baumgarten-Crusius, die in deze woorden eene diepzinnige ironie wil gezien hebben, terwijl ik in dezelve slechts eene diepzinnige stoutheid vind, welke daarin gelegen is, dat men eenen gedachtenloop tot deszelfs uiterste punt (hoogste extremiteit) vervolgt en uiteen zet. Dit te doen, moest natuurlijk den man het meest ter harte gaan, die zich voornamelijk heeft onderscheiden, door, in de traditionele rigting, (welke den inhoud der leer poogde te doen gelden, boven eene wetenschappelijke uiteenzetting, die zich meer met het kennende subject bezig houdt) immer voort te gaan tot aan het punt, waar hij de onmagt van het menschelijke subject zóó leerde kennen. — Op het gebied der Philosophie is, in lateren tijd, iets gelijksoortigs voorgekomen. Wanneer toch F. H. Jacobi zegt, dat een gekende (geweten) God geen God is, dan zien wij ook hier het *criterium* der Goddelijkheid en waarheid in dien zin bepaald, dat het voor de rede volstrekt ontoegankelijk is. Inderdaad, hoe verschillend is de oorsprong, hoe verschillend het belang, waaruit deze elkander gelijkende uitingen zijn ontsproten!

In onzen tijd nu doen zich veelvuldige inconsequente toenaderingen tot dit standpunt voor bij dezulken, welke eene streng dogmatische zienswijze zijn toegedaan, en hoezeer eene dergelijke beschouwing weinig aangenaams aanbiedt, moeten wij echter onzen blik vestigen op die verschijnselen onzer dagen, waarin iets dergelijks zich erkennen laat, al ware het slechts ter waarschuwing tegen eene klip, die tegenwoordig voor jeugdige gemoederen zeer gevaarlijk wordt. Deze toenaderingen doen zich voor in eene Godsdienstige rigting van onzen tijd, welke men gewoon is, de pietistische te noemen, doch waaraan ik, uit aanmerking van de onbepaaldheid van dezen naam, met welken men, b. v., ook de *Francke-spenersche* rigting bestempelt, liever den naam van zwakhoofdigheid zou willen geven, om daarmede de slapheid aan te duiden, die belet, het hoofd in de hoogte te heffen. Op het gebied dezer rigting wordt, *theoretisch*, eene ontkennende verhouding tegen de rede, als de zelfwerkzaamheid van den geest, verdedigd, en de leer wordt er gepredikt, dat de waarheid, alleen verkregen kan worden, door de rede op den achtergrond te plaatsen; de ware demoed moet daarin gezocht worden, dat men de rede late gevangen nemen; (*zijne* rede moet de mensch inderdaad gevangen geven; doch geheel iets anders is *de rede*.) Daarmede in verband wordt dan van de rede al het mogelijke kwaad gesproken en zelfs een zoo eerbiedwaardig man als Harms laat haar, met eene toespeling op het lot van Nebucadnezar, «grazen gaan.» Verder hangt hiermede zamen, dat men datgene als het hoogste schat, wat voor de rede ontoegankelijk, onbegrijpelijk is. En zoo wordt bijna van niets zoo vaak en zoo veel gesproken, als van de onbegrijpelijkheid Gods, waarbij men vergeet, dat dit «God is onbegrijpelijk» enkel uitdrukt wat hij *niet* is, (te weten, begrijpelijk.) En zij, die zoo spreken, verliezen almede uit het oog, dat zulks eigenlijk geene eigenschap Gods is, maar bloot eene gesteldheid dergenen, die willen kennen en dat terwijl zij zich zoo uitlaten, zij volstrekt niet van God, maar enkel van zichzelve spreken. Met dezen bedekten wrok tegen de rede hangt insgelijks zamen, dat men juist in alle afwijkingen, en alle uit-

zonderingen op het gewone en wettelijke (regelmatige), Gods wil ziet. Wanneer eene dakpan naar beneden valt en eenen mensch doodt, dan is dit, volgens hun zeggen, de vinger Gods, maar wanneer de regter eenen mensch veroordeelt, dan willen zij den vinger Gods daarin *niet* erkennen. Dienvolgens zoude het *regt* zijn, het vonnis van den regter te ontloopen; maar *wederspannigheid*, den steen te ontwijken.

Aan dezen theoretischen afkeer van de rede paart zich nu gewoonlijk eene *practische* verkeerdheid, welke het juist is, waarom ik den naam van kophangerij hier bezig. Waar deze rigting heerscht, drukt men zich vaak in dezer voege uit, dat het voor den mensch het best is, niets te willen, geheel en al zonder wil te zijn. In plaatse dat anders, redelijkerwijze van den mensch verlangd werd, het regte te willen, wordt hier alle heil daarin gesteld, dat de mensch zijnen wil opgeve. Zoo de mensch zich maar van zijnen wil ontdaan heeft, dan is zijn geluk gemaakt en dit is volkomen de gezindheid, welke hiervoren als de slaafsche is gekenmerkt. En heeft men zich dan zoo van zijne rede en zijnen wil, dat is, van hetgeen den mensch tot eenen mensch maakt, gelukkiglijk ontdaan, dan kan het ons naauwelijks meer verwonderen, wanneer nu de mensch in gelijken rang met de dieren, ja zelfs beneden dezelve geplaatst wordt. Velen hebben dan ook groot behagen er in, om zich een' *worm*, of ook stof en asch te noemen; vergetende dat zij, wanneer zij zich tot eenen worm gemaakt hebben, nog beneden denzelven staan, daar hij geene rede weg te werpen had. Wanneer de een of ander behagen er in schept, om zich zelven een' worm te noemen, dan moet men hem van dit vergenoegen niet berooven, te meer omdat hij welligt gelijk heeft, want een ieder moet zichzelven het best kennen; maar om zulks van *alle* menschen te zeggen, moet hij vooraf bij de anderen narigt inwinnen. Wie weet, of hij niet van menigeen tot antwoord zou bekomen, hetgeen Christus ons geleerd heeft, dat wij *meer* zijn, dan de andere schepselen; wie weet, of niet menigeen op de gedachte zou komen, hem te zeggen, dat, indien God door wormen gediend wilde zijn, hij gewis slechts wormen zou geschapen hebben. In allen gevalle is het onnaauwkeurig, om *hen*, die *alle*

menschen tot wormen maken, voor demoedig te houden, wan hij, die allen tot zich naar beneden trekt, is even hoegmoedig, als hij, die zichzelven tot de voortreffelijkste rekent.

Even als wij hiervoren, op het verledene terug blikkend, dit standpunt én op het theologische én op het philosophische gebied herkenden, zoo kan, nadat het karakter dezer godsdienstige rigting nader is opgegeven, ook in betrekking tot den tegenwoordigen tijd, op eene zienswijze binnen de grenzen der Philosophie opmerkzaam gemaakt worden, die in onze dagen het hoofd opsteekt en dezen afschuw van de rede in bescherming schijnt te nemen. Het is die rigting, welke er zich op beroemt, dat zij Schelling's nieuwste stelsel, zoo als hij het in zijne jongste schriften en zijne te Munchen gehouden voorlezingen voordraagt, zich heeft eigen gemaakt. Van de voorlezingen kan ik, natuurlijk, niets zeggen, daar ik, met uitzondering van enkele brokstukken vol gapingen, niets van dezelve gezien heb of weet. Wat, daarentegen, de gedrukte stukken betreft, zijne verhandeling over de vrijheid, het gedenkteeken van Jacobi, — deze schijnen aan de straks te karakteriseren rigting in denzelfden zin schuldig te zijn, als de Bijbel zulks is aan de ketterijen, d. i., men kan zich des noods op die verhandeling beroepen, even als de duivel zich op de H. Schrift beroepen kan.

Om die reden moet dan ook Schelling's naam hier buiten het spel blijven; hij zal waarschijnlijk die rigting evenmin willen vertegenwoordigen, als Hegel zou gedaan hebben, in geval, zoo als daarvan voorbeelden zijn, Hegelianen allerlei speculatief noemen, *enkel omdat* het onverstaanbaar is en tegenstrijdigheden bevat. Als vertegenwoordiger van deze rigting in het gebied der Theologie, noem ik Sengler. Zij vertoont zich niet slechts in hare openlijke polemiek tegen het logische, maar ook in haar doen vertoont zij zich als de *alogische*. Zij behandelt rede en wet, even als Tieck in eene zijner Comoediën, bij wijze van Popans (bullebak); in alles rede te vinden, is bij haar moedwil; want « de vrijheid, (die tegen de rede wordt overgesteld), is het hoogste. » Sengler zegt dan ook uitdrukkelijk: « de Philosophie vangt aan met het irrationele; en even zoo de waar-

heid.» Daarmede in overeenstemming wordt aan de Philosophie niets zoo kwalijk genomen, als dat zij «begrijpen» wil; slechts de *a posteriorische* betrekking (het gedachtelooze aannemen)', wordt als het eenig ware geprezen. Deze vrees voor eene streng ogische handelwijze gaat bij SENGLER zoo ver, dat het hem in ernst ergert, dat JOHANNES den *Logos* zoo hoog verheft en dat hij mitsdien, op de manier van Faust, het woord *logos* met «daad» vertaalt. Wij hebben hier dus eenen θεολόγος, welke den λόγος θεοῦ ontkent! Het is een vreemd verschijnsel van onzen tijd, dat deze rigting der Philosophie juist voor buitengewoon Christelijk geldt.

Alvorens wij dit standpunt, bij welks karakteristiek, juist omdat het in onzen tijd optreedt met de aanmatiging van het eigenlijk geloovige inzigt te zijn, ik mij langer heb opgehouden, dan u welligt aangenaam was — alvorens hetzelve te verlaten, zij het mij vergund, nog een enkel woord, er bij te voegen, ter toelichting van de vraag, hoe het zich verklaren laat, dat een subject er toe komt, op hetzelve te blijven staan (zich te fixeren)? met andere woorden, ik wensch u kortelijk het dogmatische bijgeloof psychologisch te verklaren.

Deze verklaring zal echter niet het bewijs leveren van de noodzakelijkheid van dit standpunt; dit is reeds door onze uiteenzetting geschied en ware dit zoo niet, dan zoude eene psychologische verklaring dit gebrek niet verhelpen. Het is eene dwaling, wanneer men meent, datgene als noodzakelijk betoogd te hebben, wat men psychologisch verklaard heeft. Mijne geheele verklaring moet, terwijl zij ons de dwaling doet kennen, welke de oorzaak is, waarom men zich op dezen trap van het Godsdienstige bewustzijn fixeert, eene handleiding geven, ten einde deze afdwaling te vermijden. Wanneer, namelijk, de geloovende over den inhoud van zijn geloof nadenkt, vervalt hij gemakkelijk er toe, denzelven te vergelijken met alle andere voorstellingen, die in hem voorhanden zijn. Komt nu, gelijk wel niet anders kan, deze inhoud hem voor, zoo zeer van alle andere voorstellingen onderscheiden te zijn, dat naauwelijks eene analogie tusschen beide plaats vindt, dan drukt hij dit gemis van analogie tusschen den geloofsinhoud en zijne

overige voorstellingen in dien zin uit, dat hetgeen hij gelooft niet begrepen is, of dat hij het niet begrijpen kan. De uitdrukking, namelijk, «ik kan dit niet begrijpen,» wil, in het gewone spraakgebruik, slechts zeggen, dat iets niet past in den omvang (complexus) der gewone voorstellingen, in welke wij geoefend zijn; men wil zich iets daarbij denken, en eerst wanneer men zich iets *daarbij* denken kan (d. i., wanneer men onder zijne gewone voorstellingen er eene gevonden heeft, die eenige overeenkomst met de nieuwe bezit, en haar nabij komt), dan zegt men: nu begrijp ik het. (Hierin ligt het treffende der voorbeelden.) Herhaalt zich nu, bij de afzonderlijke geloofsleeringen, de ondervinding, dat zij geene analogie met de gewone voorstelling hebben, dan wordt dit als het gemeenschappelijke kenmerk van alle geloofsleeringen vastgesteld, mitsgaders het onbegrepen-zijn derzelve (terwijl men het *cum hoc* tot het *propter hoc* maakt) als een *criterium* der waarheid aangezien. Is men, op die wijze, reeds te ver gegaan, van den anderen kant overschreidt men alle grenzen zijner bevoegdheid, wanneer men dezelve voor *onbegrijpelijk* verklaart, d. i., voor onmogelijk te begrijpen. Dit mag men slechts, bijaldien men konde aanwijzen, dat het eene logische tegenstrijdigheid zou zijn, indien zij begrepen wierden; de bloote ondervinding, dat ik iets niet begrepen heb, of niet begrijpen kan, geregtigt mij niet, te zeggen, dat ik het nimmer zal kunnen, veel minder nog, zulks ook in opzigt tot anderen te beweren. Fichte, en zoo men dezen soms niet als eene goede autoriteit in geloofszaken wilde laten gelden, dan heeft, behalve vele anderen, de Godsdienstige Malebranche veel voortreffelijks gezegd over de aanmatiging, die er in ligt, wanneer men de zwakheid zijner eigen rede oogenblikkelijk aan de gansche menschheid aanwrijven wil.

## ACHTSTE VOORLEZING.

In de ontwikkeling van het over zichzelf nadenkende (op zichzelf reflecterende) geloof, waren wij tot dit punt gevor-

derd, dat het ware is bepaald als het tegendeel van het Ik en wel zoo, dat dit het ware is, enkel omdat hetzelve het tegendeel van het Ik is. Iedere andere bepaling der waarheid is voor haar toevallig; wezenlijk is zij slechts het tegendeel van het Ik.

Wanneer nu de waarheid slechts als tegendeel van het Ik waarheid is, of omdat zij het tegendeel is van het Ik, dan is datgene, wat de waarheid tot waarheid maakt, juist niets anders dan het Ik zelf, en de waarheid bezit als inhoud slechts datgene, wat het Ik haar geeft. Want indien het aan het Ik tegenover staande object of de waarheid, slechts *daardoor* waarheid is, dat het, als het tegendeel van het Ik, door het Ik van zich gestooten wordt, dan is het juist het van zich afstootende (repellerende) Ik, hetwelk de waarheid daarheen verwijst, waar zij waarheid is.

Het blijkt mitsdien, dat uit de volkomen slavernij (onvrijheid) van het Ik juist het tegendeel volgt, te weten, dat het juist de heerschappij is over hetgene, waaraan het dienstbaar was. Deze betrekking, met welke wij ons tot dus verre bezig hielden, waarin de waarheid uitsluitend aan de zijde van het object was, is nu in het tegenovergestelde verkeerd, waarbij het object waarheid bekomt, niet als object, maar omdat aan hetzelve door het Ik waarheid gegeven of toegekend wordt. Met de ontwikkeling van deze betrekking moeten wij ons in de tweede Afdeeling bezig houden.

Alvorens wij tot de nadere beschouwing van het zoo even betoogde (gededuceerde) standpunt overgaan, geeft de daarmede gemaakte overgang zelf mij aanleiding, om aan denzelven eenige opmerkingen aan te knoopen, die strekken kunnen, om datgene, wat daarin geheel abstract is uitgedrukt, nader aan onze gewone voorstelling te brengen. In dezen overgang hebben wij een voorbeeld van datgene, wat men gewoon is, «het dialectisch verkeeren van iets in deszelfs tegendeel» te noemen, en hetgeen ons bevreemden moet, wanneer men het op

zulk eene abstracte, drooge wijze uitdrukt, als hier gesehied is, terwijl men het in concrete gevallen laat gelden, als iets wat van zelf spreekt. Wanneer, in het dagelijksche leven, iemand zegt, dat de kruik zoo lang te water gaat, tot dat zij breekt, dan geldt dit als een practische levensregel; wanneer een ander zegt, dat de uitersten elkander raken, dan geldt hij (vooral wanneer hij het in het Fransch zegt) voor een beschaafd man; wanneer een derde zegt: «waar de nood het hoogste is, daar is Gods hulp het naaste bij,» dan noemt men dit eene vrome gezindheid: maar wanneer de Wijsgeer zegt, dat een uiterste in zijn tegendeel verkeert, en, eenigermate op de wijze, waarop wij zulks hier beproefd hebben, deze zijne verzekering tracht te bewijzen, dan noemt men dit sophisterij, dialectische woordspelen, enz.; inderdaad de gemakkelijkste wijze, waarop men zich ontslaan kan van de moeite, om aan te toonen, waar dan de misslag schuilt.

En gelijk nu ons betoog heeft doen zien, dat een uiterste in deszelfs tegendeel omslaat, zoo heeft ons beroep op de meest gewone spreekwijzen aangetoond, dat wij een dergelijk verkeeren (of omslaan) voor iets alledaagsch houden. Ons blijft nu nog overig, om, door eenen terugblik op de meest gewone ondervindingen, te bewijzen, dat de aangehaalde spreekwijzen geene zoogenaamde algemeen heerschende vooroordeelen zijn, maar door de ondervinding bevestigd worden. Voorbeelden van dit omslaan doen zich in alle spheren voor. In de Natuur gaat de grootste snelheid in den loop der planeten over in de vertragende (retarderende) beweging; even zoo is, bij de plant en bij menig dier, het hoogste levensmoment (de bevruchting) moment van den dood; zoo gaat het hoogste punt der ziekte tot crisis over. Hetzelfde ontmoeten wij in de spheer des geestes; een staat vergroot zich en komt tot een punt, waarop met den hoogsten bloei het verval begint enz. Doch niet alleen komen er voorbeelden voor van een dergelijk omslaan in het algemeen, maar zelfs van *die* extremen, om welke het bij onze ontwikkeling te doen was, vinden wij voorbeelden in menigte. Tallooze voorbeelden leeren, hoe de volstrekte afhankelijkheid in heerschappij overgaat. Zoo vindt men in

landen, waar nog de slavernij, of een aan de slavernij grenzende toestand, heerscht, dat (lievelings) slaven eene grootere heerschappij over hunne meesters erlangen, dan dáár, waar eene vrije dienstbetrekking plaats heeft. Bekend is het, in welke mate kinderen, juist uit hoofde van hunne volstrekte afhankelijkheid, vaak een geheel huis tiranniseren.

Volkomen op gelijke wijze bekomt de slaaf van het object, het Ik, de volkomen heerschappij over het object, wijl dit juist slechts zijn tegendeel is en alzoo tot het Ik in dezelfde betrekking staat, als ons beeld in den spiegel tot ons, hetwelk juist omdat het *slechts* het tegendeel van onze bewegingen maakt, geene andere bewegingen maakt, dan die wij voordoen en die wij willen.

En zoo laat zich dan ook het ineenvloeijen van het Godsdienstige bijgeloof met het tegendeel daarvan, d. i., juist de heerschappij van het Ik over den geloofden inhoud, empirisch aantoonen. In de tooverij herkenden wij eene gestalte van het bijgeloof. Hier moet een, op zichzelf onwerkzaam, middel werken. Werkt het niet, dan wordt er een ander als werkzamer gekozen. Hier hebben wij dus, van de eene zijde, het bijgeloof, hetwelk van zulk een ding de magt verwacht; aan de andere zijde, de magt van den toovenaar, om dit middel te verwerpen en een ander te kiezen.

Aan dit zweven tusschen het hoogste bijgeloof, de slaafsche vrees, en de grootste willekeur en ongebondenheid, is die trap van Godsdienst gelijk, dien men met den naam van *Fetischismus* bestempelt. Een of ander uitwendig ding, een steen, een dier wordt momentaneel met Goddelijke magt bekleed en het Ik doet daarmede afstand van zichzelven, zoo ook van zijne zelfstandigheid, terwijl het zich tot den slaaf maakt van dit Idool. Wat nu dit Idool zijn moge, is hier onverschillig; genoeg is het, dat hetzelve iets anders is, dan Ik en wel iets zoo veel mogelijk irrationeels, (weshalve dan ook de Fetischen bijna nooit een menschelijk aanzien hebben, maar van lompen enz. gemaakt zijn.) Maar terwijl nu de Fetisch slechts de beteekenis heeft van iets anders te zijn, dan het Ik, vertoont zich de dialectiek daarin, dat het Ik den Fetisch, even als de too-

venaar zijn toovermiddel, verwisselt. De omstandigheid alleen, dat iets een uitwendig ding (namelijk, niet-Ik) is, maakt het bekwaam, om een Fetisch te zijn; vermits het nu *slechts* niet-Ik is, maakt het Ik hetzelve juist daarom tot een Fetisch; derhalve, hetgeen wij in ons betoog erkenden als een noodzakelijk gevolg van het bedoelde standpunt, vertoont zich hier als een reaal gevolg van hetzelve.

Na deze opheldérende bemerkingen gaan wij over tot de

## TWEEDE AFDEELING.

### NEGENDE VOORLEZING.

Op de tot dus verre overwogen trappen van het Godsdienstige bewustzijn bevond zich de waarheid aan de zijde van het object. Indien derhalve het Ik de waarheid deelachtig zou worden, moest het zichzelf verloochenen en het object aannemen, zonder iets daarbij te doen. Deze aanneming geschiedde eerst, zonder daarop te reflecteren, of het object met het Ik overeenstemde of niet; vervolgens met het bewustzijn, dat het op dergelijke overeenstemming niet aankomt; eindelijk met het inzigt, dat het object juist het tegendeel van het Ik is.

Thans echter heeft de verhouding zich veranderd. Nadat gebleken is, dat de waarheid door het Ik gesteld is, blijkt het dadelijk, dat de bloote objectiviteit nog niet waarheid is; maar dat zij het blootelijk daardoor is, dat het object door het Ik tot waarheid gemaakt, of als het ware gesteld is. Vandaar ontstaat thans bij het object eerst de vraag, of het wel waar is, d. i., of het door het Ik gesteld is en met hetzelve overeenstemt.

Even als het object tot daartoe moest worden aangenomen, zoo als het was, moet het thans, om aangenomen te worden, zich eerst voor het Ik legitimeren. Deze legitimatie bestaat

daarin, dat de identiteit van het object met het Ik wordt aangetoond. Iets, wat ik weet als met mijn Ik identisch (onscheidbaar verbonden), daarvan *ben ik zeker;* derhalve doet zich thans de vraag op, of het object ook zeker is? en van zijne gewisheid hangt zijne waarheid af. Vroeger was de gewisheid één met het gegeven zijn van het object, of wanneer zij iets anders was, was aan haar niets gelegen; thans is aan haar het meeste gelegen en zij loopt niet meer met het gegeven-zijn van het object inëen.

Er doet zich alzoo bij het object de vraag voor, of het ook *zeker* is? Daarbij wordt alzoo niet ontkend, dat het object *is*, maar de vraag is, of hetzelve *zeker* is. Derhalve komt het object hier niet voor als niet zijnde, maar slechts als niet zeker zijnde, d. i., als onzeker. Het bewustzijn, wanneer het in betrekking komt tot een object, als tot iets niet zekers, twijfelt, en het Godsdienstige bewustzijn, indien het zich twijfelend verhoudt tegen over het voorwerp des geloofs, is *Godsdienstige twijfel.*

Dat de keus van *den naam* door het spraakgebruik gewettigd wordt, behoeft naauwelijks een bewijs. Reeds de Etymologie duidt op dien slingerenden (oscillerenden) toestand, waarin het object noch geheel aangenomen, noch geheel verworpen wordt, maar eene onzekerheid, een dobberen tusschen beide (*entre deux*, vandaar *twij*felen *) plaats vindt. Van daar zegt men te regt: Ik loochen het niet, maar ik twijfel slechts; zoo ook: Ik geloof het niet geheel, want ik twijfel nog. Deze slingering (oscillatie) bestaat in niets anders, dan daarin, dat aan het object eene realiteit toegekend wordt, doch tegelijk de eisch ontstaat, dat deze realiteit eerst door het Ik bevestigd, d. i., *zeker* worde, terwijl het blijkt, dat hetzelve met

*) In het Hoogduitsch *zweifeln*. waarbij dus het *zwei* )twee) behouden is. Ons *twij* heeft intusschen dezelfde beteekenis, en is van Angel-Saksischen oorsprong. *Twijn* beteekent daar twijfel, *dubium;* van hier *twygan*, Lat. *in dubio esse;* ook *tweogan*, in het Lat. *dubitare*, waarin het worteldeel *duo* zich ook handhaaft. VERT.

het Ik onafscheidelijk verbonden en deszelfs eigen bepaling is. Juist uit hoofde van deze plaatsing tusschen twee, moet alles, wat wij hier van den twijfel zeggen, niet betrekkelijk worden gemaakt op de positive verloochening van het geloof. Dit geschiedt intusschen inderdaad zeer vaak, wanneer men dengenen een' twijfelaar noemt, bij wien sinds lang niet meer van twijfelen sprake is, maar die zich volkomen voor een van de twee, namelijk, voor de verwerping van den geloofsinhoud, verklaard heeft. Deze trap des bewustzijns, met welken wij ons in den verderen loop van ons onderzoek insgelijks zullen moeten bezig houden, is wezenlijk van den twijfel onderscheiden. Deze laatste is even ver verwijderd van aannemen, als van bestrijden en bevat beide in zich.

Wat, in de tweede plaats, betreft het *aanwijzen* van den Godsdienstigen twijfel *in de werkelijkheid*, zoo zullen wij ook hier niet ver behoeven te zoeken, om verschijnsels waar te nemen, die tot voorbeelden kunnen dienen van deze gestalte des bewustzijns. Hiervoren hebben wij het onbevangen geloof vergeleken met de bewustelooze kindschheid; het nadenkende (reflecterende) geloof met dat bewustzijn, in hetwelk het kind zich met bewustzijn van de buitenwereld onderscheidt en zich tegen dezelve over stelt. Wanneer ik hier, bij den Godsdienstigen twijfel, wijze op de jongelingsjaren, dan bestaat daarbij meer dan bloote analogie, want deze ouderdom is die leeftijd, in welken de Godsdienstige twijfel niet slechts dikwijls, maar, in den regel (normaal) altijd voorkomt, waar *die* trap van nadenken (reflectie), welke daartoe noodig is en *dat* overwegende van denzelven, wat wij met het woord beschaving aanduiden, zich voordoen en waar niet eene door eigen schuld te weeg gebragte of kunstmatig ingeënte slapheid en gebrek aan Godsdienstige gezindheid de vroeger aangeduide dweepachtige rigting hebben voortgebragt.

De jongelingsjaren kenmerken (karakteriseren) zich, bij nader inzien, door derzelver wankelende verhouding jegens al wat objectief is en waaruit verschijnselen geboren worden, die wonderlijk en tegenstrijdig kunnen voorkomen aan hem, welke het wezen van dezen ouderdom niet doorgrond heeft.

Zij zijn juist even zoo vol van tegenstrijdigheden, als deze betrekking zelve dit is. Het wankelende dezer betrekking bestaat, namelijk, daarin, dat alle objectiviteit voor de jongelingsjaren iets onzekers geworden is en dat echter, bij iedere poging, om haar van zich te werpen, de objectiviteit zich aan dien leeftijd als zijne eigen behoefte voordoet. Zoo doet de redelijke objectiviteit, die wij in den Staat erkennen, zich aan den jongeling voor, als een beletsel en als eene beperking der vrijheid; terwijl deze zelfde ouderdom niet kan bestaan zonder verbroederingen, zonder verbindtenissen voor het leven enz. Vestigen wij het oog op den bloeitijd van den jongeling, welke de wetenschap tot zijn beroep koos, namelijk, op de academiejaren, dan vertoont, in dezen tijd, alles, wat het karakter bezit van convenientie, van gezelligen dwang (*gène*), of van etiquette, zich als iets, waarboven de jongeling zich moet verheffen en juist in dezen tijd is hij meer dan ooit door conventionele bedenkingen gebonden; en de etiquette, welke zekere woorden bestraft enz., is strenger en hare schending wordt onverbiddelijker gewroken, dan in eenigen anderen leeftijd. Dit ligt in dien leeftijd en is geenszins iets pathologisch. Dat het daarentegen pathologische verschijnselen zijn, wanneer deze negative verhouding jegens alle objectiviteit overslaat in aanvallen op dezelve, of wanneer hetgeen de *zeden* eischen, als bloot conventioneel overtreden wordt, behoeft geene herinnering.

In deze tegenstrijdigheden ligt de reden, waarom het renommistische karakter aan dezen leeftijd niet evenzeer als aan andere leeftijden ten kwade kan worden geduid; de onevenredigheid, namelijk, tusschen woorden en daden, tusschen besluit en uitvoering, is een geheel natuurlijk verschijnsel, waar de objectiviteit steeds als beperking verschijnt, maar dadelijk daarop weder als noodzakelijk ingezien (gewcten) wordt. Het spreekt van zelf, dat ook hier de nabijliggende praalzucht, snorkerij, een ziekelijk verschijnsel is. Aan deze verschijnselen in het practische gebied beantwoorden volkomen gelijke in het theoretische en deze wankelende verhouding jegens alle objectiviteit, in zoover deze een voorwerp

van theoretische beschouwing is, deze verhouding is dat, wat men met het woord *twijfelen* bestempelt. Beiden zijn echter zoo geheel één, dat men de eerstbedoelde verschijnselen practischen twijfel en den eigenlijken twijfel een theoretisch wankelen zou kunnen noemen. Dit onzekerworden in opzigt tot de theoretische kennis vertoont zich als de eerste neiging tot philosopheren; eene neiging, welke bij iederen beschaafden jongen man een zoo bestendig verschijnsel is, als de baard bij de ontwikkeling van de manbaarheid; doch waarvan de verschijning volstrekt nog geen talent voor philosophische beschouwingen verraadt, hoezeer zij, helaas! dikwijls daarvoor genomen wordt.

Deze neiging, om alles, wat tot daartoe, vast stond, te staven, ontstaat juist uit het (momentaneel) wankelworden vanhetzelve; want ten einde het als waar erkend worde, moet het als iets bewezens worden voorgedragen. Vermits echter ook hier steeds de noodzakelijkheid der aanneming daarmede verbonden is, zoo bevindt zich naast deze twijfelzucht in dergelijken leeftijd een veel ligtgelooviger gelden-laten van alles, wat als een grond *uitziet*, dan in lateren leeftijd. Geen leeftijd is in dit alles gemakkelijker te misleiden; bloote formulieren, inconsequentiën, die men *zelfs zelf voelt*, doen zich gelden, omdat de noodzakelijkheid bestaat, dat men vastigheid hebbe. (Wanneer een beslist loochenen en een gereedzijn der overtuiging in de jongelingsjaren schijnt voor te komen, dan is zulks *meestentijds* datgene, wat wij in het practische het renommistische noemden.)

Wat nu van alle overtuigingen geldt, geldt ook van Godsdienstige overtuigingen; de leeftijd van den jongeling is de leeftijd van den Godsdienstigen twijfel. Ook van deze overtuigingen wordt gevorderd, dat zij zich voor den geloovende legitimeren, dat zij niet met zijne overige voorstellingen strijden enz. Van daar, in dezen leeftijd, die anders zoo veel, wat naar het wonderlijke gelijkt, gelooft of doen wil, de vrees voor het wonderbaarlijke. Doch ook hier vertoont het wankelende zich daarin, dat met deze sceptische belangstelling tegelijk geneigdheid tot het mystieke, groote liefde voor het magische

enz. verbonden is. Steeds betwijfeld en steeds weder geloofd, wankelt de inhoud voor het oog. (In welke mate ook op het Godsdienstige gebied dit wankelen aan de jongelingsjaren eigen is, toont de ondervinding, welke leert, dat het koesteren van godsdienstige twijfelingen zoo vaak voldoende is, om aan jongelingen belang in te boezemen. Tegen over vrouwen, die zich met Godsdienstige twijfelingen kwellen, moet een jong mensch, vooral wanneer hij Candidaat in de Theologie is, het altijd verliezen. Zulke twijfelingen nemen meestal eerst een einde bij — — de verloving.)

Terwijl wij nu dezen toestand van het Godsdienstige bewustzijn weder erkend hebben in dat wankelen der Godsdienstige overtuiging, hetwelk meestal aan de jongelingsjaren eigen is, is het noodeloos, in de werkelijkheid nader om te zien naar eenige namen, welke als vertegenwoordigers van dit standpunt kunnen worden genoemd. Intusschen schijnt het hier de plaats te zijn voor nog ééne vraag, die zooveel te meer in het oog dient gehouden te worden, als wij daardoor worden ontheven van de noodzakelijkheid, om, bij alle later voorkomende gestalten van het Godsdienstige bewustzijn, op dezelve terug te komen.

De vraag is, namelijk, of de twijfel eene gestalte des bewustzijns is, welke zijn mag, *of* niet behoort te zijn? De vraag zóó gesteld, dan stelt men vooruit, dat slechts één van beide zijn kan; deze vooronderstelling is echter onnaauwkeurig en men moet de beide zijden van dit dilemma toestemmen en ontkennen. Dit stadpunt *mag*, want het moet zijn, gelijk wij in den overgang tot hetzelve hebben aangetoond; maar het behoort niet te *zijn*, d. i., geen bestaan te hebben, gelijk zal blijken, wanneer wij zien, dat hij noodzakelijk in eenen anderen overgaat. Er blijft mitsdien slechts dit antwoord over, hetwelk beide vereenigt, dat de twijfel zijn moet als doorgangspunt, of dat de twijfel, als doorgangspunt, niet iets anomaals is, hetgeen het echter oogenblikkelijk wordt, wanneer het als blijvende toestand wordt vastgehouden. Het is derhalve met die vraag even zoo gelegen, als met deze, of de kinderjaren moeten zijn of niet? Ongetwijfeld moeten deze zijn, doch wanneer de mensch knaap *blijft*, dan bestaat er een ziekelijke toestand,

welke wij met den naam van kinderachtigheid bestempelen.

Indien men nu tegen de noodzakelijkheid van den twijfel dit aanvoert, dat toch zeer velen door den twijfel verloren gingen; dan kan zulks niet ontkend worden. Het is, helaas! even zoo waar, dat velen, welke als kinderen eene goede inborst toonden, in hunne ontwikkeling tot mannen, het offer werden van de verzoekingen der jongelingsjaren. Te wenschen, dat zij kinderen mogten zijn gebleven, zoude absurd zijn; zedelijkerwijze kan men slechts wenschen, dat zij niet gevallen waren. Wanneer de twijfel, die, even als de kinderlijke leeftijd, slechts doorgangspunt is, tot een blijvend standpunt wordt gemaakt, dan veroorzaakt zulks deze ziekelijke gestalte van het Godsdienstige bewustzijn, welke wij, bij eene oppervlakkige geestbeschaving (eene naar de wereld), voornamelijk in rijpere jaren, na een ongeregeld doorgebragt leven, veelvuldig vinden, waarin men alles gelden laat, doch, zoo als het heet, *cum grano salis;* waarin niets zoo heilig is, hetwelk niet, in een beschaafd verkeer, bij gelegenheid betwijfeld en bespot wordt; maar waarin ook ten aanzien van niets met volkomen zekerheid beweerd wordt, dat het onwaar is. Dit oppervlakkig scepticismus gelijkt naar den toestand van menige menschelijke stem, die op het punt, waarop andere stemmen *muteren*, staan blijft en noch een jongens-, noch een mansstem is.

## TIENDE VOORLEZING.

In het nadenken over (de reflectie op) het object vindt het twijfelende Ik nu eens eene tegenstrijdigheid tusschen zich en het object, dan weder weet het beide als overeenstemmend, en in het laatste geval bevat het object waarheid. Deze wordt, zoodra de overeenstemming met het Ik twijfelachtig wordt, zelve onzeker.

Maar indien de waarheid des objects enkel bestaat met en

in de overeenstemming met het Ik, dan volgt daaruit, dat het object, als zoodanig, niet de waarheid is, maar dat zijne waarheid afhangt van het Ik, als toestemmend en dat het dus zijne waarheid moet ontvangen van het Ik, als waarmakend.

Slechts in de overeenstemming met het Ik bestaat de waarheid; derhalve zal iets, hoe meer het met het Ik overeenstemt, ook des te meer waarheid zijn. Vermits nu slechts het Ik zelf volkomen overeenstemmend is met het Ik, zoo zal de absolute en primitive waarheid bestaan in de overeenstemming van het Ik met zichzelf en al het overige des te meer waar zijn, als het naderbij komt aan deze identiteit van het Ik met zichzelf.

Alles derhalve, wat de identiteit van het Ik met zichzelf verstoort, kan volstrekt niet waar zijn, en alles wat, door het Ik aangenomen, het Ik met zichzelf in tegenspraak brengt, is, uit dien hoofde, noodzakelijk onwaar. Slechts datgene kan waar zijn, door welks aanneming deze identiteit niet wordt gestoord.

Dit laatste zal echter niet slechts waar kunnen zijn, maar ook waar moeten zijn. Want indien het van dien aard ware, dat het Ik, hetzelve niet aannemende, met zich indentisch bleef, en het ware onwaar, dan zoude de tegenstrijdigheid geboren worden, dat het Ik, terwijl het onwaarheid bevatte, waarheid bevatte. Datgene derhalve, wat het Ik met zichzelf identisch laat blijven, terwijl het geloofd wordt, zal waar zijn. Het komt daarbij volstrekt niet aan op hetgeen het object overigens is, d. i., wat zijn inhoud is, maar elk geloofsobject is waar, wanneer het Ik, hetzelve aannemend, met zich in overeenstemming blijft. Dit standpunt vastgehouden (gefixeerd) geeft het *Godsdienstige Nihilismus* (of Indifferentismus.)

Op dit standpunt is het Ik volkomen onbeperkt. Moest, in eenig geval, een object, als zoodanig, als waar gelden, dan

zoude daarmede aan het Ik geweld worden aangedaan. Dit is hier echter het geval niet; het Ik kent geene wet, dan deze, met zichzelf identisch te zijn en het Ik houdt *slechts dit* in het oog, wanneer het een object gelden laat. Het zoude kunnen gebeuren, dat het object, behalve de eigenschap van het Ik met zich identisch te laten, nog andere eigenschappen had, (het konde, b. v., eene geopenbaarde leer zijn, het konde de verzoening leeren enz.), — dit alles zoude, op dit standpunt, slechts toevallig zijn en het object zoude niet *uit dien hoofde*, maar slechts daarom waar zijn, omdat het, terwijl het wordt geloofd, de overeenstemming van het Ik niet verstoort.

Bijaldien nu het Ik, wanneer hetzelve het geloofsobject gelden laat, tevens het bewustzijn heeft, dat het dit object niet ter zake van deszelfs objective geschapenheid of van deszelfs inhoud laat gelden, maar dat het geheel toevallig is, welk object voor waar gehouden wordt; dat het juist daarom aan het Ik geoorloofd is, het object naar welgevallen te verwisselen, zoo maar het Ik met zichzelf in overeenstemming blijft, dan levert dit het standpunt op, hetwelk wij *Godsdienstige Ironie* zouden kunnen noemen.

Alvorens de beide namen, welke ik, ter aanduiding van dit standpunt, gebezigd heb, te regtvaardigen en voorts hetzelve in de werkelijkheid aan te wijzen, — (beide kunnen wij hier gevoegelijk vereenigen), — zal het doelmatig zijn, hetzelve te vergelijken met een ander, hetwelk ons reeds bekend is en waarvan het de tegenstelling uitmaakt. Dit andere standpunt is het Dogmatismus, hetwelk, in alle afzonderlijke trekken, het volkomen tegendeel van het Nihilismus is. Bij het Dogmatismus was de waarheid slechts aan de zijde van het Object, — bij het Nihilismus bevat het object, als object, volstrekt geene waarheid; bij het eerste was het volstrekt onverschillig, of hetzelve met het Ik overeenstemde, maar het kwam er slechts op aan, dat het gegeven, positief ware, — bij het tweede daarentegen is dit (het positive) het onwezenlijke en het is ge-

noeg, dat het Ik met zichzelf overeenstemme; bij het eerste kon het geheuren, dat de positive leer ook eenigermate bestemd ware, om met het Ik overeen te stemmen, zonder dat het evenwel uit dien hoofde mogt geloofd worden, — bij het laatste kan daarentegen de inhoud eenig positief factum zijn, zonder dat dit grond oplevert, om hetzelve voor waar te houden; bij het eerste was dit het wezenlijke, dat de waarheid door eene autoriteit gesteld was, — bij het laatste is dit het wezenlijke, dat het Ik volkomen onafhankelijk is van iedere autoriteit.

Dit standpunt nu, hetwelk ik *Nihilismus* genoemd heb, is niet slechts op het gebied van de Godsdienst, maar ook in menig ander levensgebied, toen vóór eenige tientallen van jaren eene overwegend subjective rigting heerschte, voor het eerste geldend gemaakt geworden. Deze rigting, welke, voornamelijk in de beschaafde kringen, nog thans zeer heerschende is, kenmerkt zich daardoor, dat zij over het geheel eenen afkeer heeft van objective bepalingen, en, « omdat een ieder nu toch een maal een eigen gevoelen heeft », alles tot iets geheel individueels maken wil. De leus van deze denkwijze is het consequent-zijn, d. i., de identiteit met zichzelven. «Wees wat gij wilt, maar wees aan U zelven getrouw » is het beginsel van hare moraal; «Vriend, wat gij zijn wilt, wees dat van ganscher harte en geheel; slechts het halve hinkt op krukken » is haar leergedicht. Op dit standpunt heeft en doet een ieder regt, wanneer hij slechts met zichzelven in overeenstemming blijft; daarom is een volkomen schelm beter dan een halfeerlijk man. (Ware dit juist, dan moest, volstrekt in strijd met het tegenwoordig gevolgd wordende beginsel, de eerste overtreding steeds het strengste gestraft worden en iedere herhaling eene geringere straf na zich slepen, tot dat eindelijk, naar eene omgekeerde afschrikkingstheorie, bij gevolgtrekking, de belooning der misdaden in de plaats der bestraffing trad.)

Deze zelfde rigting doet zich op het Godsdienstige gebied kennen in den, in onze dagen, zoo veelvuldig voorkomenden eisch, dat men in opzigt tot Godsdienstige gevoelens tolerant moet zijn. (Men lette wel, jegens de *gevoelens*, *beginselen*; terwijl het Christendom toegevendheid jegens *menschen* voor-

schrijft.) De verdraagzaamheid nu is eene der dubbelzinnigste deugden, die er bestaan; want bij het licht bezien, is men slechts verdraagzaam omtrent datgene, waaraan ons niet veel gelegen is. Daarentegen is niemand gewoon tolerant te zijn, wanneer hem zijn geld afgestolen is; even zoo zal men (omdat daarbij het eigenbelang in het spel komt) zich wel wachten, in een goed gezelschap te zeggen: wat betreft het verbreken van zijn gegeven woord van eer, daaromrtent ben ik zeer tolerant. Wanneer men zegt: ja, maar dit is geheel iets anders, dan ligt het onderscheid daarin, dat men meent, dat aan de eer veel, maar aan de godsdienstige denkwijze niets gelegen is. Indien men opregt is, dan komt de vordering der verdraagzaamheid hierop neer: wat iemand gelooft is onverschillig, indien iemand maar iets gelooft. Ja, om deze grondstelling plausibel te maken, beroept men zich, met eenen draai, zelfs nog wel op het woord der H. Schrift «het geloof maakt zalig», waarbij men hetzelve dan neemt als gelijkbeteekend met: «een waan, die mij gelukkig maakt, is wel eene waarheid waard, die mij ter nederdrukt.»

Intusschen, wanneer het niet aankomt op datgene, wat geloofd wordt, dan beteekent dit hetzelfde, alsof men zeide, dat het geloof volstrekt geenen eigendommelijken inhoud heeft, en dan zal het wel geene regtvaardiging behoeven, wanneer wij dit standpunt *Nihilismus* noemen. Dit godsdienstige *Nihilismus* nu is, in den jongsten tijd, als het eenige ware standpunt aangeprezen, door die Theologen, welke het geloof vertalen met *getrouwheid aan eigen overtuiging*. (Vermits in het geloof werkelijk ook dit opgesloten ligt, dat men met zijne overtuiging geheel en volkomen daarbij moet zijn, zoo kan het ons niet verwonderen, wanneer wij in de H. Schrift plaatsen aantreffen, waarin πίστις wezenlijk niets anders beteekent. Gezwegen van andere plaatsen, herinner ik slechts het woord, hetwelk voor de bedoelde denkwijze een rijke vond scheen: «Alles wat niet uit het geloof geschiedt, dat is zonde.» Rom. 14, 23.)

Dr. Paulus te Heidelberg, en vele andere medearbeiders aan de reeds genoemde *Bibliotheek voor Predikanten*, hebben getracht, dit standpunt geldend te maken. Wanneer nu

alles afhangt van de getrouwheid aan eigen overtuiging, dan is over het algemeen, iedere objective maatstaf voor waarheid en onwaarheid verdwenen, en de eisch, dat men aan zijne overtuiging getrouw zij, komt hierop neer: geloof, wat gij gelooft. *Wat* is onwezenlijk. Ook hier zal wel niet behoeven te worden aangetoond, dat dit beginsel volstrekt van allen inhoud beroofd is en derhalve aan deze denkwijze niet zonder regt den naam van *Nihilismus* gegeven wordt.

Eene verhooging van dit stantpunt, daarin bestaande, dat het zich volkomen bewust is van zijne ledigheid, zijn gebrek aan inhoud, heb ik met den naam van *Godsdienstige Ironie* bestempeld. Dit is niet slechts geschied, omdat men onder Ironie die manier van spreken verstaat, welke bij iedere bewering het niet ernstig meent met hetgeen zij beweert, maar veelmeer omdat het hier ontwikkelde standpunt op het gebied der Godsdienst volkomen hetzelfde is, hetwelk vóór eenige decenniën zich ook in menig ander gebied heeft vertoond en toenmaals door de aanhangers zelve als het standpunt der Ironie is aangeduid. Solger en de Gebroeders Schlegel moeten hier in het bijzonder genoemd worden. Terwijl de eerste de Ironie nog bepaalde als «het bewustzijn van de nietigheid van al het eindige,» werd, bij name door de beide laatsten, de Ironie opgevat als «het bewustzijn van de nietigheid van alles».

Bij deze verdere ontwikkeling was het ironische standpunt een uitvloeisel van de Ikheidsleer van Fichte en bestond daarin, dat het individu, ook wanneer het zich deze of gene bepaling, als objectief en geldig, liet welgevallen, zich daarbij steeds te gelijk bewust was van zijne onafhankelijkheid van hetzelve. Iedere beperking, waaraan het Ik zich onderwierp, wist het als door zichzelf gesteld, zoo dat het dezelve naar welgevallen weder kon vernietigen. Derhalve is het den mensch, op dit standpunt, met niets wezenlijk ernst, maar ironisch drijft hij zijn spel met datgene, wat hij voor het oogenblik gelden *laat*. Het ware is hier, zich, bij iederen hartstogt, bij ieder genot, daarboven te verheffen en te *weten*, dat men daarboven verheven is. Op een dergelijk standpunt, waarvan, b. v., de *Lucinde* van Schlegel de vrucht is, zijn alle zedelijke bepalingen

slechts spel; voor de minnenden is het onverschillig, of het huwelijk monogamie of een echt *en quatre* is, enz. Dit standpunt, van welks hoogte alles òf schoon òf hatelijk is, naarmate het subject zulks *wil*, is als het Goddelijke geprezen geworden. Ja de mensch verhoudt zich hier, in betrekking tot alle objectiviteit, tot alle zeden enz., als de scheppende Godheid, die alles te voorschijn roept, zoo als zij wil. Wie zich tot deze hoogte verheven heeft, waar niets hem bereiken kan, omdat hij altijd, zoodra iets eene heerschappij over hem dreigt te voeren, zich van hetzelve onafhankelijk weet, die leeft het vrolijke leven der Olympiërs.

En wanneer nu het aangeduide standpunt dat der Ironie genoemd werd en wij ons van hetzelve op het gebied der Godsdienst begeven, dan ontwaren wij verschijnselen, welke zoo vele overeenkomst met haar hebben, dat naauwelijks een meer passende naam, dan deze voor die verschijnselen kan gebezigd worden. Ook hier zien wij, namelijk, dat individuën, terwijl zij eene Godsdienstige overtuiging hebben, tevens zich daarvan zoo onafhankelijk weten, dat zij hare geldigheid voor geheel willekeurig houden en, op die wijze, een ironisch spel drijvende, overtuigd zijn, juist omdat zij overtuigd willen zijn en hunne overtuiging zouden kunnen verwisselen, indien zij dit wilden. Dit ironische standpunt is zoo weinig eene zeldzaamheid, dat het, in onze dagen, in beschaafde kringen, als het ware voor een vereischte wordt gehouden, om zich op hetzelve te plaatsen. Men verlangt, namelijk, dat een ieder, in opzigt tot de Godsdienstige overtuiging van anderen en die van zichzelven *onbevooroordeeld* zal zijn en men noemt het bekrompenheid, vooroordeel, wanneer de Lutheraan de leer zijner Geloofsbelijdenis voor meer waar houdt, dan die der Katholijken, ja zelfs ook wel die der Joden. Uit een onbevooroordeeld oogpunt gezien, is het geheel onverschillig te achten, of de Kotholijk Luthersch, dan wel de Lutheraan Katholijk wordt; het komt daarbij, wat het wezen betreft, toch maar aan op den overgang enz.

Wanneer wij dien eisch van meer nabij in het oog vatten, dan beteekent hij, dat men, terwijl men zekere leer

belijdt, tevens het bewustzijn moet hebben, dat de tegenovergestelde even zoo waar is, of dat men, iets voor waar houdende, hetzelve tevens voor eene subjective opvatting houden moet, hetwelk, met andere woorden, zeggen wil, dat men, wanneer men iets als waarheid aanziet, niet moet meenen, dat het werkelijk waarheid *is*. (Bijaldien iemand werkelijk zoo onverschillig is, dan moet ik bekennen, dat ik het allezins verstandig vind, dat hij, om tijdelijk gewin, van Geloofsbelijdenis verandert.) Dat nu uit deze onverschilligheid werkelijk volgt, dat men zijne eigen overtuiging voor onwaar houdt, laat zich op eene afdoende wijze aantoonen met het werk van een' der grootste mannen, waarop Duitschland zich beroemen mag, welke dezen toon der onverschilligheid mede het eerst heeft aangeslagen en wiens scherp verstand hem niet onkundig liet van al de gevolgtrekkingen (consequentiën), waartoe dit standpunt moest leiden. Lessing heeft in zijnen *Nathan* dit standpunt der Godsdienstige onverschilligheid als het ware voorgedragen en betoogd; een werk, aan hetwelk (wanneer het ook als dichtstuk beneden de meeste overige voortbrengselen van Lessing staat en waarschuwend aantoont, dat de zucht «om de theologen te ergeren,» niet de ware zangdrift is), van eenen anderen kant, eene groote waarde zelfs voor de wereldgeschiedenis moet worden toegekend. Het is de bekende fabel van de drie ringen, als zinnebeelden der drie Godsdiensten, welke den hoofdinhoud van dit stuk uitmaakt. De eindelijke slotsom is, dat de *drie* ringen *alle* valsch zijn en dat de regte verloren is. *Nathan* weet derhalve, — ironisch, — dat zijne Godsdienst *niet* de ware is. Ja de ironie gaat in dit stuk zoo ver, dat de Dichter, om het thema «dat alle Godsdiensten *even* goed zijn» vol te houden, slechts de Joden en Turken als voortreflijk en daarentegen *alle* Christenen, zoo niet als ellendig, dan toch als daartegen slechts door hunne onnoozelheid beschermd afschildert.

Indien wij de ironie op het Godsdienstige gebied in hare meest krasse gedaante willen aanschouwen, dan behoeven wij ons slechts te herinneren, dat er een tijd geweest is, waarin bijna een geheel volk zich op dit standpunt bevond en de daarin

opgesloten zelfvernietiging en tegenspraak veel erger, dan ooit te voren had plaats gehad, daardoor aan den dag legde, dat het *decreteerde*, dat er een God is, waarmede alzoo uitdrukkelijk de inhoud van het geloof tot eenen, door den gelooVende zelven, gedecreteerden inhoud wordt gemaakt.

## ELFDE VOORLEZING.

Op den overwogen trap is dit het wezenlijke, dat het Ik met zichzelf identisch is. Daartoe behoeft het aan het object geene magt over zich toe te kennen, maar moet het zich als volkomen onbeperkt en onafhankelijk van hetzelve weten.

In de Godsdienstige ironie scheen deze onafhankelijkheid bereikt te zijn, want wanneer het bewustzijn ook al het object aanneemt, dan is toch dit aannemen niet ernstig gemeend, maar het Ik heeft daarbij den troost, dat het dit object niet behoeft aan te nemen, maar hetzelve, naar welgevallen, met een ander verwisselen kan. Dat op dit oogenblik juist dit object geldt, is slechts spel; het Ik is onafhankelijk van hetzelve.

Evenwel is op dezen trap de volstrekte onafhankelijkheid van het Ik nog niet gesteld, het ik is nog beperkt. Het ironische bewustzijn, namelijk, is slechts mogelijk, wanneer, althans momentaneel, een object als waar geldt, want dit bewustzijn bestaat immers slechts daarin, dat het een object, hetwelk gesteld is, *tevens als niet zeker* weet. Derhalve heeft het ironische bewustzijn altijd nog een object van noode en is van hetzelve afhankelijk.

Wanneer derhalve het ironische bewustzijn ook al onafhankelijk is van dit of eenig ander, ja van ieder bepaald object, dan is het zulks echter niet van het object in het algemeen. Bij

elk object weet het zich wel is waar onafhankelijk, vermits het in de plaats van hetzelve een *ander* object stellen kan, doch in allen gevalle kan het dit slechts, wanneer het een *object* gelden laat.

Wanneer mitsdien het Ik volkomen onafhankelijk zal zijn,— en dit is immers hier zijne bestemming, — zoo moet het zich van de eenige noodzakelijkheid, waaraan het nog onderworpen is, (die, van in het algemeen een object te behoeven), ontslaan en derhalve niet slechts ieder bepaald object, maar het object in het algemeen van zich uitsluiten. Op die wijze wordt het tegen over al het objective twistend, strijdend (polemisch), omdat dit objectief is; alles, wat voor het Ik als iets objectiefs gesteld is, moet *juist daarom* ontkend (genegeerd) worden.

Gelijk nu de Godsdienstige ironie daarin bestond, dat het Godsdienstige bewustzijn, wanneer het eenen inhoud bezat, tevens dezen inhoud als onwaar (vermits het eenen *anderen* inhoud als den waren) wist, zoo zal thans, voor het bewustzijn de waarheid toch wel daarin niet bestaan, dat *ook* de tegenovergestelde inhoud waar is, maar het bewustzijn zal de waarheid in niets anders stellen, dan daarin, dat iedere objective inhoud, omdat hij dit is, verworpen worde. Het standpunt, waarop het bewustzijn zich als waar en bevredigd weet, wanneer en enkel omdat het allen inhoud verwerpt, noemen wij *Ongeloof.*

Ook hier zal het, alvorens wij de keus van den naam trachten te regtvaardigen en ook dit standpunt in de werkelijkheid aanwijzen, doelmatig zijn, eene parallel te trekken tusschen hetzelve en die gestalte des bewustzijns, welke zich tot hetzelve verhoudt, als het Dogmatismus tot het Nihilismus. De regtstreeksche antagonist van dit standpunt is die, welken wij onder den naam van bijgeloof hebben leeren kennen (7e Voorl.). Hier even als dáár konde het niet daarbij blijven, dat het Ik

in de betrekking van onverschilligheid stond tot het object des geloofs, gelijk zulks, van de eene zijde met het Dogmatismus, van de andere zijde met het Nihilismus het geval is; maar de betrekking is eene uitsluitende tegenstelling geworden. Bij het bijgeloof was het te doen, om de hoogste sublimatie der ontwikkeling, die met het gereflecteerde geloof begint; bij het ongeloof is het te doen, om de hoogste sublimatie van datgene, wat met den twijfel begint, te leeren kennen. Het is derhalve natuurlijk, dat beide, in alle afzonderlijke punten, lijnregt tegen over elkander staan. Het bijgeloof betwistte aan het Ik ten eenenmale alle waarheid en vond haar juist uit dien hoofde in het object, hetwelk volstrekt het tegendeel is van het Ik en bepaaldelijk de waarheid bevatte *slechts omdat* het dit tegendeel was, — waartegen het ongeloof ten eenenmale de waarheid aan het object betwist, weshalve het Ik slechts zoo lang en zoo veel te meer in de waarheid is, als hetzelve het object ontkent (negeert.) Gelijk derhalve ginds alles, onverschillig wat, voor waarheid konde gelden, *indien het maar irrationeel* was, zoo zal hier de eenige bepaalde eigenschap der waarheid zijn, dat zij *al het positive loochent.*

Wanneer wij hier den naam van *Ongeloof* ter aanduiding van dit standpunt kiezen, dan behoeft het naauwelijks herinnering, dat met dit woord niet enkel (gelijk de syllabe *on* zou kunnen doen vermoeden) op eene bloote afwezigheid van het geloof gedoeld wordt, maar dat de ontkenning hier dezelfde positive beteekenis heeft, als in *Ondeugd*, waaronder men eene schending van de deugd verstaat. In het kort, er is daaronder niet alleen datgene te verstaan, wat slechts *contradictoir* (volgens Aristoteles ἀντιφατικῶς); maar hetgeen als tegendeel, *contrarium*, (ἐναντίως) tegen het Geloof over staat, zoo dat met dit woord die gestalte van het bewustzijn bedoeld wordt, welke in haren haat tegen al het positive zoover gaat, dat alles, wat het ook zijn moge, verworpen moet worden, juist omdat het positief is, in voege, dat dit bewustzijn bij elk ding, hetwelk moet worden geloofd, dadelijk vraagt, of het iets factisch, iets positiefs is, en het dan *verwerpt;*

doch het daarentegen aanneemt, wanneer het eene bloote fictie is.

Na dezen trap aldus beschreven te hebben, zou het waarschijnlijk kunnen voorkomen, dat zulk een standpunt nimmer in de werkelijkheid bestaan heeft. Doch dit is, helaas! niet zoo; want deze gestalte van het bewustzijn heeft zich steeds in de werkelijkheid vertoond en vertoont zich nog tegenwoordig. Wij hebben echter reeds opgemerkt, dat in den regel slechts weinigen en dan nog maar de sterkere karakters kracht en moed bezitten, om een of ander uiterste, in deszelfs volkomen zuiverheid te verwerkelijken. Daaraan is het toe te schrijven, dat deze trap des bewustzijns gewoonlijk niet in zijne volkomen zuiverheid (onvermengd) voorkomt. Toenaderingen tot denzelven treffen wij aan in de zoogenaamde sterk- of vrijgeesterij. En dat men het ontkennen of loochenen van al wat positief is bestempelt met dezen (in allen gevalle oorspronkelijk lof bevattenden) naam, duidt aan, dat dit standpunt als een verhevener is beschouwd geworden. Gelijk er nu tot het volhouden van iedere tot het uiterste gedreven consequentie eene mate van abstractie vereischt wordt, zoo als men niet altijd en ook niet bij allen aantreft, zoo zal ook *dit* uiterste, indien het zich ooit in groote massa's heeft voorgedaan, zich slechts in zulke tijden en in individuen van den gewonen stempel kunnen doen gelden, waarin over het geheel alles door abstractiën beheerscht wordt. De Fransche omwenteling, de belangrijkste gebeurtenis in de nieuwe geschiedenis, viel in zulk eenen tijd. Zij is zelve niets anders, dan eene gewelddadige poging, om zuiver abstracte denkbepalingen in praktijk te brengen en uit dezelve eene nieuwe wereld zamen te stellen. Deze poging treedt nu vernietigend op tegen alles, wat tot de bestaande wereld behoort, of als haat tegen alles wat werkelijk is, *omdat* het werkelijk is. Uit dezen haat ontspruit het afschaffen van alle door zeden en tijd geheiligde regten; het vernietigen van alle onderscheid; hetgeen *aanwezig is* moet weg; van daar verlangt de guillottine steeds nieuwe offers; van daar wordt alles veranderd en zulks enkel naar denkbepalingen; getuige de indeeling van het jaar,

de maten, gewigten enz. Dat het hier enkel te doen was, om, ter wille van afgetrokken gedachten, alles wat is te vernietigen, blijkt genoegzaam uit het afschuwelijk groote woord van Robespierre: «Wat is eene halve millioen (*werkelijke*) menschen, tegen eene (*onwerkelijke*) idé,» want dit wil toch niets anders zeggen, dan dat slechts de onwerkelijke chimère waarheid is.

Vermits evenmin in het leven van den enkelen mensch, als in dat van gansche volken, eene gewigtige crisis zich slechts tot een enkel gebied van het leven beperkt, zoo ging, in die koortsachtige tijden, met de ontkennende verhouding jegens al het werkelijke ook eene negative verhouding jegens ieder voorwerp van geloof gepaard. Die tijd, welke zijne bevrediging enkel vond in het ontkennen van het objective, was het ook, welke zijne Godsdienstige bevrediging slechts vond in de vernietiging van het Heilige. Het omverrukken van kruisen en kerken; het aanbidden van een liederlijk vrouwspersoon, als Godin der rede, de kreet: *à bas Jesus Christ;* de verklaring van dien misdadiger, welke, op het punt van geguillotineerd te worden, den geest gaf met de betuiging, dat hij als een persoonlijke vijand van Jezus Christus stierf, en meer soortgelijke afschuwelijkheden, maken als het ware de eeredienst (cultus) van dit godsdienstige standpunt uit. Alleen in dergelijke tijden van waanzinnigheid vertoonde zich de gansche massa des volks op deze wijze. In eenen meer rustigen tijd was dit standpunt slechts de eigendom van weinigen en, juist omdat tot ieder uiterste veel geestkracht behoort, van de naar den geest meest begaafden. Dit was, in den tijd, die aan de omwenteling voorafging, het standpunt, waarop de uitstekendste vernuften van Frankrijk stonden; dezelfde, die het zaad uitstrooiden, hetwelk wij, in de aangeduide gruwelen, rijpe vruchten zien dragen. Vóltaire, een man, welke tot de grootste geesten van Frankrijk behoort, sloeg het eerst dezen toon aan en men verhaalt van hem, dat hij door een vers, waarin de leer van het H. Avondmaal belagchelijk werd gemaakt, zoo opgetogen was geworden, dat hij onder hetzelve de woorden schreef: *Aimable athée je vous adore.* De godsverloochening was hier de grond

der aanbidding. Onbewimpeld werd het door Diderot en La Mettrie, doch meer bepaaldelijk nog door den schrijver van het *Système de la Nature*, beleden, dat Godverzaking de eenige wijsheid en van de Godverzaking alleen heil te wachten was. In Duitschland heeft de geest der wispelturigheid niet zoo hoog kunnen opschieten; de meerdere diepzinnigheid des volks maakte dit bij den gemeenen man onmogelijk en alleen in den kring der geleerden drongen soortgelijke opvattingen door. Deze zelfde grondigheid gaf intusschen aan het Duitsche atheïsmus een geheel zouteloos aanzien, omdat een op zichzelf ligtzinnig standpunt zich niet, zoo als in Frankrijk, door de wapens van het vernuft, maar door eene grondige uitlegkunde en logische pedanterie wilde doen gelden en staande houden. Hier valt te herinneren aan lieden van den *Nicolaïschen* stempel, die zich niet ontzagen, Lessing als hunnen aanvoerder aan te duiden. De schrijver der *Wolfenbuttelschen fragmenten* neemt zoo tamelijk de eerste plaats in; dan volgen Edelmann, Bahrdt en anderen. Ook in onzen tijd, in welken dit standpunt zich met Fransche routine tracht te verbinden, heeft een aanhanger van hetzelve, de schrijver van de *Wally*, het niet verder kunnen brengen, dan dat hij den Fragmentist afschreef en waterachtig maakte.

## TWAALFDE VOORLEZING.

De vrijheid van het Ik was, gelijk wij zagen, het doel, waarnaar gestreefd wordt; deze vrijheid is de eigenlijke waarheid. Vermits nu het Ik slechts onafhankelijk is, doordien het al het objective verwerpt, zoo is de waarheid, op dit standpunt, het tegendeel van al het objective en slechts wat het tegendeel is van het objective en omdat het zijn tegendeel is, is de waarheid.

Bijaldien echter de waarheid slechts als tegendeel van het object waarheid is, of omdat zij het tegendeel van hetzelve is,

dan is de waarheid juist afhankelijk van het object. Het tegendeel van het object is alleen mogelijk door het bestaan van het object; vermits het derhalve het object vooronderstelt, zonder welke vooronderstelling het zelf niet mogelijk is, staat het tot het object in dezelfde betrekking, waarin het beeld in den spiegel staat tot het oorspronkelijke, welk beeld, omdat het slechts het tegendeel doet van hetgeen het oorsponkelijke doet, deswege volstrekt van het oorspronkelijke afhankelijk is.

Het blijkt alzoo, dat de volkomen ongebondenheid van het Ik, welke in het ongeloof gesteld was, juist het tegendeel is van hetgeen zij scheen te zijn; want terwijl deze in niets anders bestaat, dan slechts in de negatie van het voorwerp des geloofs, is het juist *dit*, waarvan de waarheid afhankelijk is; de waarheid ligt diensvolgens juist in het objeet, d. i., in het tegendeel van het Ik.

Dit standpunt, waarop de waarheid sleehts in datgene ligt, wat het tegendeel van het Ik is, kennen wij reeds; wij gaven, daaraan den naam van bijgeloof. Het geloof is derhalve, van naderbij beschouwd, in zich zelf bijgeloof, of gaat noodzakelijk in bijgeloof over. (Vergel. de 4e. voorl. op het einde.)

Gij zult wel reeds de opmerking gemaakt hebben, dat de wijze, op welke hier beproefd werd, den dialectischen overgang van het ongeloof tot bijgeloof aan te toonen, groote overeenkomst heeft met de ontwikkeling van den overgang van bijgeloof tot twijfel (Voorl. 8), en het zal u welligt onaangenaam getroffen hebben, dat menige stelling, ja zelfs een voorbeeld, hetwelk dáár voorkwam, ook hier weder versehenen is. Ik heb de gelijkvormigheid der uitdrukking opzettelijk niet vermeden, omdat wij hier inderdaad geheel met denzelfden overgang te doen hadden, als dáár, behoudens dat hij, natuurlijkerwijze, vermits daarbij van het tegenovergestelde punt wordt uitgegaan, tot eene tegenovergestelde uitkomst henen leidt. Dáár moest de onafhankelijkheid en waarde van het object zooveel mogelijk op den voorgrond worden gesteld, hetwelk

in dezer voege geschiedde, dat hetzelve slechts bepaald werd als het tegendeel van het Ik, waaruit echter voortvloeide, dat het alsdan volstrekt van het Ik afhankelijk is. Hier moest integendeel de waarheid bestaan in de absolute onafhankelijkheid van het Ik; te dien einde wordt zij bepaald als de negatie van ieder object; doch daarmede is het juist het object, waarvan de waarheid alleen afhangt. Vermits het nu hier werkelijk dezelfde overgang is, als dáár, behoeft hier niet herhaald te worden, hetgeen dáár over het dialectische overgaan in het algemeen gezegd is. Alleen moet ik tegen de voorbeelden, die dáár aangevoerd werden, eenige tegenbeelden overstellen, welke het overslaan of overgaan van absolute willekeur tot of in slavernij aantoonen. Tirannen, zoo als, b. v., Lodewijk XIV, worden door vrees de slaven hunner dienaren; liefdelooze, oude dames, de knechten harer schoothondjes. In eene andere sfeer zoude de absolute eigenzinnigheid ten voorbeeld kunnen strekken van de grootste onafhankelijkheid; die evenwel regt eigenzinnig is, kan (bij middel van tegenspraak) door een' ieder bij den neus worden geleid.

Gelijk wij echter dáár op verschijnselen wezen, in welke de overgang van bijgeloof in deszelfs tegendeel zich daarin vertoonde, dat beide tegelijk plaats hadden, zoo laat zich hier aantoonen, dat dagelijks ook zulke verschijnsels voorkomen, waar juist het ongeloof met deszelfs tegendeel gepaard gaat. Het is eene bekende, dagelijksche ondervinding, dat waar een overwegende twijfel, b. v., tegen de geneeskunde, bestaat, tevens een groote eerbied voor de «geheime krachten der Natuur» plaats heeft; ten gevolge waarvan sympathiën en onverdedigbare geneeskundige theoriën bij de verlichtste lieden bijna denzelfden bijval als bij de bijgeloovigste vinden. In het gebied van de Godsdienst gaat even zoo het ongeloof vaak met de vrees voor spoken of andere soortgelijke gevoelens gepaard. De woede, die bij velen tegen kruisen, bijbel enz. heerscht, kan welligt ook hiertoe gebragt worden; even als het vernielen van kerken duidelijk doet zien, dat men aan deze gebouwen eene soort van magische kracht toeschreef, vermits men zich anders ten aanzien derzelve niet zoo veel moeite gegeven had. Men

verhaalt van Diderot, dat hij zich altijd zeer beangst maakte, wanneer messen en vorken op tafel kruisgewijze over elkander lagen enz.

Wij zagen alzoo, dat het ongeloof in zichzelf de noodzakelijkheid heeft, van in bijgeloof over te gaan. Het schijnt, alsof wij hiermede ons geheel en al op de oude plek bevonden. Dit is echter niet meer het geval; want vroeger konde nog wel bij het bijgeloof verwijld worden, want het bewustzijn trad tot hetzelve toe, zonder de ondervinding gemaakt te hebben, dat er verder gegaan moest worden. Deze ondervinding heeft het bewustzijn echter thans gemaakt; wij hebben gezien, dat het bijgeloof in zijn uiterste tegendeel overgaat. Gelijk nu het ongeloof in bijgeloof, zoo slaat het laatste weder in het eerste over, of, omdat *slechts* het Ik de waarheid is, daarom is *slechts* het object de waarheid; derhalve slechts het Ik en zoo vervolgens tot in het *oneindige*.

Letten wij wel, wat er bij dezen *progressus in infinitum* plaats heeft. Gelijk bekend is, is men gewoon den voortgang in het oneindige te beschouwen als het einde van alle denken, als het punt, waarop bij iemand alle gedachten uit zijn. In plaats van, gelijk Aristoteles deed, telkens wanneer iets op eenen voortgang in het oneindige uitloopt, daarbij een gebrek in het denken te vermoeden en het uitloopen op zoodanigen voortgang met het vervallen tot het ongerijmde gelijk te stellen, — in plaats hiervan wil men, in onze dagen, een' voortgang in het oneindige voor iets bijzonder verhevens gehouden hebben, welligt om dezelfde reden, waarom Aristoteles denzelven voor iets ongerijmds houdt. Beide, zoowel deze verachting als gene hoogachting, zullen ophouden, wanneer wij ons rekenschap geven van hetgeen een voortgang in het oneindige is en waarop hij neêrkomt. (De uitdrukking *oneindig*, die op een' iegelijk indruk maakt, zoude hier veel voegzamer met het woord *eindeloos* verwisseld kunnen worden.)

De voortgang in het oneindige vertoont zich telkens, wanneer twee tegenovergestelde bepalingen tegelijk gesteld moeten

worden en wanneer het bewustzijn bij afwisseling (op welken grond is onverschillig), nu de eene en dan de andere vasthoudt. Waar dus de voortgang in het oneindige zich voordoet, dáár verlangt hij van ons denken, dat het de beide tegengestelde als eene eenheid opvatte en de oneindige voortgang leidt derhalve altijd tot zoodanige eenheid, of, anders gezegd, deze (eenheid) is de waarheid van den voortgang in het oneindige. Een voorbeeld zal dit nader ophelderen. De bekende drogrede, dat Achilles geene schildpad inhalen kan, omdat de tusschenruimte tusschen hen beide eerst ter helft en deze verkleinde weder ter helft doorloopen moet worden en zij door een voortgezet halveren nimmer $= 0$ kan worden, — deze drogrede grondt zich, gelijk bekend is, daarop, dat men door eene voortgezette deeling het zamentreffen tot in het oneindige verschuift, d. i., het nimmer tot een zamentreffen komen laat. Vraagt men nu, hoe dit verschuiven bewerkstelligd wordt, dan is het antwoord, als volgt. Men stelle de tusschenruimte $= a$, dan beschouwt men dit $a$ als een *geheel;* derhalve *heeft het deelen.* Nu neemt men het *deel* $\frac{a}{2}$ en beschouwt dit weder als een *geheel* en dit heeft insgelijks deelen en zoo voorts in het oneindige. Men wisselt (alterneert) dus de bepalingen; eerst was $\frac{a}{2}$ een gedeelte, *dan weder* een geheel. Had men hetzelve niet als een geheel, maar slechts als deel genomen, dan zoude het niet op zijne deelen $\frac{a}{4}$, $\frac{a}{8}$ enz., maar juist op zijn geheel, d. i., op $a$ terugwijzen. Nam men dan verder dit $a$, hetwelk slechts als geheel genomen was, tegelijk als deel, dan wees het terug op $2a$, d. i., op de lengte van den weg, na het doorloopen van welken Achilles de schildpad zou hebben ingehaald. De oneindige voortgang vertoonde zich derhalve, omdat $a$ niet tegelijk als geheel en als deel, doch $a$, $\frac{a}{2}$, $\frac{a}{4}$ enz. steeds *eerst* als deel en *daarna* als geheel opgevat werd. De oneindige voortgang $a$, $\frac{a}{2}$, $\frac{a}{4}$, $\frac{a}{8}$ enz., eischt derhalve slechts, dat wij de tusschenruimte $a$ juist vatten, namelijk, als eenheid van tegengestelde bepalingen.

Passen wij dit nu toe op den oneindigen voortgang, tot welken wij zijn gebragt, dan zullen wij ook in dezen den eisch aantreffen om tegengestelde bepalingen als één te denken. Nu is

het denken van tegengestelden als eene eenheid hetzelfde, wat met het woord tegenstrijdigheid aangeduid wordt. Deze voortgang in het oneindige stelt ons derhalve tot taak, om eene tegenstrijdigheid te denken; denken wij haar, dan zal datgene, wat de waarheid van dezen oneindigen voortgang is, door ons gedacht worden. Vermits het nu een oneindige voortgang was, waarin zich tegengestelde bepalingen of toestanden van het godsdienstige bewustzijn bij afwisseling deden gelden, zoo legt hij ons de taak op, om de tegenstrijdigheid in het godsdienstige bewustzijn te denken. Indien nu eene tegenstrijdigheid in het bewustzijn, datgene is, wat wij *onrust* of ook *neiging* noemen, dan zal hetgene wij als den eigenlijken inhoud van dezen oneindigen voortgang te denken hebben, kunnen bestempeld worden met den naam van godsdienstige onrust, of *godsdienstige neiging*, terwijl het bewustzijn, hetwelk wij in dezen oneindigen voortgang ontdekten, eigenlijk, of in zijne waarheid opgevat, godsdienstige neiging is, of in dezelve is overgegaan.

Alvorens na te gaan, waarheen deze neiging leiden zal, is het noodig, over het even gezegde eenige opmerkingen te maken, vermits hetzelve tegen velerlei indruischt, wat een gewoon vooròordeel geworden is. Wij hebben gezegd, dat de oneindige voortgang van ons eischt, om de tegenstrijdigheid te denken. Hier schijnt eene onmogelijkheid gevergd te worden, indien het waar is dat, gelijk men vaak hoort aanvoeren, de tegenstrijdigheid ondenkbaar is. Is zij niet denkbaar, dan moest men billijkerwijze niet van haar *spreken*, omdat men zich anders daaraan schuldig maakt, dat men van iets, wat men niet denken kan (mitsdien gedachteloos) spreekt. Wanneer wij echter ook dit aan de tegenpartij toegeven, dan is evenwel zijne bewering nog om eene andere reden niet juist, omdat de ondervinding leert, dat wij dagelijks verandering, wording, beweging, leven enz. denken. Bij naauwkeurig onderzoek zal het blijken, dat al deze begrippen met elkander strijden. Tot deze tegenstrijdige begrippen behoort ook dat

der *neiging*, juist omdat zij niets anders is, dan de tegenstrijdigheid in het bewustzijn. Niet slechts de etymologie, wanneer zij van een neigen des bewustzijns spreekt, wijst daarop, dat er twee bepalingen in hetzelve zijn, eene, waardoor, en een andere waarheen het bewustzijn gedreven wordt, maar ook het spraakgebruik bezigt dit woord enkel dáár, waar eene tegenstrijdigheid in het bewustzijn voorkomt.

Onder neiging verstaat men het bewustzijn of gevoel van eenig gemis of van eene beperking. Een gemis of eene beperking voelt men echter slechts dan, wanneer men van dezelve bewust is, als partieel ontkend, partiëel opgeheven, d. i., als zijnde en ten deele als niet zijnde. Zoo is de neiging tot vrijheid een gevoel van het partiële opgeheven zijn derzelve; het gevoel, dat ik, die een vrije ben, niet vrij ben; deze tegenstrijdigheid drijft mij naar volkomen vrijheid; weshalve slechts de geketende vrije en niet de slaaf eene neiging daartoe heeft. Verlangen, begeerte, vrees enz. zijn alle toestanden, waarin het bewustzijn eene tegenstrijdigheid in zijne bepalingen ondervindt. Ik heb naast de uitdrukking «godsdienstige neiging» ook die van «godsdienstige onrust» geplaatst. De eerste verdient hier om deze reden de voorkeur, omdat daarin reeds dadelijk de betrekking op een doel mede gesteld is, welke betrekking in het gevoel der tegenstrijdigheid ligt, doch buiten aanmerking kan gelaten worden, wanneer het bewustzijn, als ware het ziekelijk, in de tegenstrijdigheid behagen schept. De tegenstrijdigheid in het bewustzijn gaat in de bevrediging te niet, welke daarin bestaat, dat beide zijden, welke tot dus verre aan elkander tegengesteld waren, thans gelijk worden, zoo als wanneer ik, die vrij ben, werkelijk vrij word; dan is de bevrediging dáár en de neiging, die niets anders was, dan een heenwijzen op dit punt, is uitgebluscht. Even zoo is ook de godsdienstige neiging de rigting van het godsdienstige bewustzijn op dat punt, in hetwelk de beide tegengestelde bepalingen, die zijn wezen uitmaken, tot vereffening zijn gekomen. Bijaldien nu met geweld (het zij uit traagheid of op eenigen anderen grond) de neiging vastgehouden, en van de bereiking van het doel afgezien wordt, dan doen zich de pathologische verschijnselen

der trage onrust, godsdienstige verslagenheid enz. voor, die tot vertwijfeling toe, als de ondergang in de tegenstrijdigheid, klimmen kunnen.

De neiging is, derhalve, het bewustzijn van twee tegengestelde, gelijk geregtigde bepalingen. Terwijl zij elkander over en weder opheffen, en steeds elkander weder voortbrengen, wijzen zij op eene vereeniging, als het doel der neiging, in welke de tegenstelling wordt opgelost. De beide zijden der tegenstelling zijn het Ik en het tegenover hetzelve staande voorwerp van geloof. Even als nu tot dus verre hare vereeniging beproefd is, door te stellen, dat in het geloof aan iets wat geloofd wordt (Voorl. 5), in het dogmatismus (Voorl. 6) en in het dogmatische bijgeloof (Voorl. 7) het object de waarheid is, waartegen in den twijfel (Voorl. 9), in het nihilismus (Voorl. 10) en in het ongeloof (Voorl. 11), het Ik als waarheid gesteld werd, zoo is uit den dialectischen voortgang gebleken, dat zij beide een gelijk regt hebben en op elkander heenwijzen en zonder elkander niet bestaan kunnen; dat zij mitsdien op eene vereeniging heenwijzen, in welke zoowel het eene als het andere zijne geldigheid behoudt. Deze vereeniging is het onderwerp der

## DERDE AFDEELING.

### DERTIENDE VOORLEZING.

Het is alzoo in de eerste afdeeling gebleken, dat het object de waarheid bevat; in de tweede afdeeling bleek het, dat de waarheid in het Ik gelegen is; uit beide volgde, dat het eene aan het andere tegengesteld is. Wij hebben het derhalve met eene tegenstelling te doen, van welke het Ik en het geloofsvoorwerp de leden uitmaken.

Verder heeft zich in het heenwijzen van het eene op het an-

dere, bijzonderlijk in dat, wat wij als godsdienstige neiging bestempelden, de noodzakelijkheid getoond, dat beide vereenigd worden. Volgens hetgeen echter zoo even gezegd werd, kan de vereeniging niet bestaan in de onderwerping van het eene aan het andere, want beide hebben gelijke regten. Zij kan ook niet eene zoodanige vereeniging zijn, in welke de twee zijden eene verandering zouden ondergaan, want dan zouden dezelve in dien zin behandeld worden, alsof zij, zoo als zij zijn, de waarheid niet bevatteden. Derhalve zal er eene vereeniging der beide zijden noodzakelijk zijn, waarin beide geheel onveranderd datgene blijven, wat zij tot daartoe waren.

Eene verbinding van tegengestelden, die in het begrip (aan zich) niet identisch zijn, indien dezelve niet zoo geschiedt, dat de verbondenen gewijzigd worden, doch waarin zij blijven hetgeen zij vóór de verbinding waren, noemen wij eene gewelddadige of mechanische vereeniging. Wij zullen, derhalve, de opvatting, welke beweert «dat het *Ik en het object* de waarheid zijn,» eene mechanische of gewelddadige verbinding van beide zijden der tegenstelling noemen, wanneer deze in de verbinding geene verandering of wijziging ondergaan.

Was het onbevangen geloof (Voorl. 3) de indifferentie van het Ik en het geloofsvoorwerp, d. i., de toestand, waarin beide nog volstrekt niet uiteen gevallen (van elkander onderscheiden) waren, thans bevinden wij ons op een standpunt, hetwelk de differentie tracht te ontkennen, die in de reflectie (het nadenken), den twijfel enz., tot tegenstrijdigheid toe geklommen is, en het aangeduide standpunt van het onmiddellijke geloof op eene gewelddadige wijze wil voortbrengen. Het standpunt, hetwelk zich beroemt op het, door geweld voortgebragte, onverzettelijke geloof, noem ik het *Standpunt der mystiek.*

Wanneer wij hier eene vereeniging van twee, die niet identisch zijn, en ook in derzelver vereeniging geene eigenlijke ver-

andering ondergingen, eene mechanische of gewelddadige noemden, volgden wij daarbij slechts het spraakgebruik, hetwelk de verbinding, b. v., tusschen de steenen van een huis, welke blijven, wat zij waren, wijl zij jegens elkander bloot uitwendig zijn, eene mechanische noemt, en dezelve onderscheidt zoowel van eene *chemische* verbinding van twee *verwante* stoffen (d. is., zulke, die naar elkander heenwijzen), in welke beide elkander doordringen en mitsdien wijzigen, als van eene *organische* verbinding, in welke de afzonderlijke stoffen, *als zoodanig*, volstrekt niet, maar wel als opgeheven, in den verscholen toestand existeren, (d. i., zijn, zonder *werkelijk* te zijn.) In deze laatste hebben derhalve de zoogenaamde eigen bestanddeelen geen bestaan voor hetzelve. Zoo noemt men ook in het geestelijke gebied eene verbinding tusschen actionnarissen eene mechanische, wijl ieder daarbij blijft, wat hij was; daarentegen die tusschen echtelieden eene organische, wijl ieder derzelve daarin zijne afzonderlijkheid opgegeven heeft en er mitsdien eene verandering met hem heeft plaats gehad.

Indien nu op het standpunt, waartoe wij gekomen zijn, de vereeniging in dier voege bewerkstelligd wierd, dat de beide zijden der tegenstelling eene zoodanige verandering van derzelver wezen ondergingen, door welke het object, om zoo te zeggen, een noodzakelijk zijn erlangde en het Ik zich op de hoogte plaatste, geschikt om eene speculative verhouding tegen over hetzelve aan te nemen, dan konde daarbij welligt van eene organische, niet gewelddadige vereeniging de rede zijn. Zoo iets mag hier intusschen niet plaats hebben. Het object moet blijven, wat het was, d. i., iets, hetwelk tegen het Ik overstaat; en het Ik moet blijven, wat het was, d. i., een zich als afzonderlijk, individueel verhoudend Ik en niettemin moet derzelver verbinding tot stand worden gebragt. Juist uit hoofde van dit onveranderd zijn van het Ik, mag het niet bevreemden, wanneer wij, in het vervolg, ons meermalen bedienen van de uitdrukking «individueel Ik,» hetwelk echter volstrekt niet zeggen wil, dat het Ik nog op eene andere wijze voorkomt. Na deze bemerking gaan wij er toe over, om den naam van *mys-*

*tiek*, welken wij aan het door ons ontwikkelde standpunt gaven, te regtvaardigen.

In stede van ons bezig te houden met nasporingen betreffende het woord *mystiek*, die gij allerwegen vinden kunt, zullen wij, ten einde de keus van den naam te regtvaardigen, eenen weg kunnen inslaan, die, behalve de bereiking van dit doel, ons tevens in staat zal stellen, om de voornaamste gevoelens te beoordeelen, welke in onze dagen in opzigt tot de mystiek in omloop zijn. Deze gevoelens, namelijk, zijn zoowel aanprijzend als afkeurend en zoo zeer van elkander verschillend, dat het menigmaal verwondering moet baren, hoe zoo veel uiteenloopends van hetzelfde onderwerp kan worden gezegd. Intusschen zal juist dit verschil van beoordeeling ons gelegenheid geven, om onze begripsbepaling te regtvaardigen. Indien wij aannemen, dat zij juist is en dat de mystiek werkelijk datgene is, wat wij zoo noemden, dan moet niettemin kunnen worden aangetoond, waarom juist de bedoelde prijzende of afkeurende oordeelvellingen dit standpunt treffen, want men moet toch vooronderstellen, dat bij dezelve iets waars ten grondslag ligt. Doch om die reden zullen wij, omgekeerd, evenzeer kunnen zeggen: gesteld, dat wij konden aantoonen, dat werkelijk van de beide zijden *juist die* oordeelen over de mystiek geveld worden, welke men, wanneer de mystiek datgene is, wat in onze bepaling begrepen is, mag verwachten, dan zouden wij het regt hebben, te zeggen, dat de mystiek slechts dit is. (Even zoo wordt het bewijs, dat een zeker punt werkelijk het middelpunt van een cirkelvlak is, daardoor geleverd, dat men aantoont, dat de loodlijnen van het eene gedeelte des cirkels naar het tegenovergestelde getrokken, alle door dat punt heen gaan.)

Is de mystiek werkelijk het standpunt, hetwelk het Ik *en* het object te zamen waarheid noemt, dan zal *a*) natuurlijk dat gevoelen, hetwelk *slechts* aan het Ik waarheid toekent, zich tegen de mystiek verklaren en haar *dit* te laste moeten leggen, dat zij aan het object te veel, aan het Ik te weinig waarde toekent. Letten wij nu op de ondervinding, dan leert deze ons, dat allen, die tot het Nihilismus, als den vertegenwoordiger van

de aangeduide zienswijze overhellen, werkelijk tegen de mystiek ingenomen zijn. Letten wij verder op de verwijten, die zij haar doen, dan zien wij, dat zij haar bijgeloovig of aan tooverij geloovend noemen (niet slechts de physiologie van Rudolph, maar zelfs vele theologanten stellen mystikers en goochelaars op dezelfde lijn), d. i., dat zij alleen datgene laten gelden, wat het tegendeel van het Ik is. Om die reden wordt verder door dezulken, welke het licht enkel en alleen in het Ik (met andere woorden in het eigen verstand) vinden, aan de mystiek te laste gelegd, dat zij het licht schuwt. Eindelijk wordt, op denzelfden grond, door de bedaarderen en meer bezonnenen gezegd, dat het wezen der mystiek daarin bestaat, dat zij zich met onbegrijpelijkheden of met het geheimvolle bezig houdt. Want indien het geheimvolle of raadselachtige in niets anders bestaat, dan daarin, dat (schijnbaar) tegenovergestelde dingen als eens geuit worden, dan moet natuurlijk aan hem, die het Ik en het object als aan elkander tegenovergesteld beschouwt, en zich slechts voor een van beide verklaart, hij, welke het andere ook wil laten gelden, als iemand voorkomen, die zich met raadsels en met onbegrijpelijke dingen bezig houdt.

Is de mystiek het standpunt, hetwelk het object *en* het ik als de waarheid vaststelt, dan zal *b*) het gevoelen, hetwelk *slechts* aan het object waarheid toeschrijft, zich tegen de mystiek verklaren en haar *dit* te laste moeten leggen, dat zij aan het Ik te veel, aan het object te weinig waarde toekent. Ook dit wordt met opzigt tot dezulken, die tot het dogmatismus, als den representant van deze zienswijze, overhellen, door de ondervinding bewezen. Derhalve wordt juist van deze zijde aan de mystiek verweten, dat zij aan het object de aan hetzelve toekomende achting onthoudt. Bijgevolg wordt dan, van deze zijde, de mystiek bepaald als dat standpunt, waarop in plaats van eene openbaring *van buiten af* (d. i., eene tegen het Ik overstaande openbaring), of in plaats van de positive leer, de eigen toestand van het hart of het onmiddellijke gevoel als de bron der waarheid wordt aangezien. Dit wordt misprezen. Zulks beteekent intusschen niets anders, dan dat aan het Ik, aan *zijnen* toestand, *zijn* bepaaldzijn, de achting bewezen wordt,

welke slechts aan het uitwendige object toekomt. Sartorius zegt te dezen aanzien, in het reeds aangehaalde werk, volkomen consequent, dat de mystiker, ook wanneer zijne leer met de orthodoxe leer overeenstemt, evenwel, omdat het slechts *zijne* mystische aanschouwing is, *niet* datgene bezit, wat het geloof schenkt. Doch, even als van de zijde der eerst aangeduide tegenstanders, wordt ook door de laatstbedoelde aan de mystiek te laste gelegd, dat zij zich met duistere, verwarde en overdreven dingen bezig houdt; en dit verwijt wordt op de bereids hiervoren aangewezen gronden gedaan. Ook het dogmatismus houdt aan ééne bepaling vast; uit dien hoofde moet het zich verklaren tegen dengenen, die beide wil doen gelden.

De beide door ons aangeduide en overwogen wijzen van beoordeeling, zijn afkeurend, berispend en moeten dit zijn, wijl zij afkomstig zijn van standpunten, die wij kennen, als te behooren tot het gebied van het nadenken (de reflectie.) Het wezenlijke in dezelve is, dat Ik en object aan elkander zijn tegenovergesteld. Iedere poging, om dit factum, hetwelk met de reflectie staat en valt, te loochenen, moet derhalve als dwaling en iedere poging, om de tegenstelling te ontkennen, moet als aanmatiging en vermetelheid voorkomen. Van daar, dat de mystiek, van het standpunt der reflectie, zoo vaak zelfs met bitterheid wordt onder de oogen gezien. Reeds bij het onbevangen geloof (Voorl. 3, op het einde), heb ik opgemerkt, dat de hoofdmomenten van het geloof in de kracht des gebeds, of de bewering «dat het verhoord zal worden,» aan velen als iets vermetels toeschijnen; thans zullen wij vernemen, wie die velen zijn; het zijn die, in welke de reflectie, het nadenken magtig is. Voor de reflectie kan natuurlijk niets tegenstrijdigers zijn, dan verschijnselen te vooronderstellen, welke zij zelve voor nog niet aanwezig houdt. Vermits zij dit niet kan, zoo moet zij in elk zoodanig verschijnsel eene poging van den biddende zien, om zich over datgene, wat toch eenmaal bestaat, de scheiding (den afstand) tusschen God en de menschen, heen te zetten. En hoe groote vijand van zulke momenten de reflectie is, leert dan ook de ondervinding, die ons toont, dat zij, in welke de reflectie (het nadenken, de redenering), overheer-

schend is, òf de verhooring van het gebed geheel loochenen, òf dezelve in een physiologisch kunststuk herscheppen, terwijl zij zeggen: het gebed wordt wel niet verhoord, doch wij zelve worden door hetzelve gesterkt, òf, eindelijk zeggen, dat dit eene leer is, op welke het (reflecterende) nadenken geen acht behoeft te geven. Hier zal het ons nu ook duidelijk worden, waarom men die bewering *mystisch* noemt. Vermits, namelijk, de reflectie niets weet van eene indifferentie van beide zijden, komt alles wat van dien aard is, haar voor als eene geweldadige identificering en ware dit het geval, dan zou zij regt hebben, dezen naam te gebruiken. Maar juist om de aangevoerde gronden moet de mystiek aan de reflectie voorkomen als iets, wat niet behoort te zijn, d. i., overmoed, zonde. (Heerlijk schoon is deze afschuw der reflectie voor de mystiek geschilderd door Tieck, in zijn *Aufruhr in den Cevennen*, waar de held, op het standpunt der reflectie staande, in den kring van dweepers oogenblikken beleeft, in welke hij zich zoo zeer met de Godheid vereenzelvigd gelooft, dat hij niet twijfelde aan hetgeen hij verlangde, doch steeds deze oogenblikken als vermetel, als verzoekingen, van zich afwerpt. Zoo duidelijk kan men slechts schilderen, wat men zelf ondervonden heeft).

Op twee verschillende cirkelbogen, — om bij het hiervoren gebezigde beeld te blijven, — waren derhalve loodlijnen getrokken en beide raakten het punt, hetwelk als middelpunt bepaald was. Het zoude echter kunnen schijnen, dat, vermits beide juist aan elkander tegenover gesteld zijn, derzelver loodlijnen ééne lijn vormen en dat gevolgelijk het punt, hetwelk zich voor het middelpunt uitgaf, wel is waar in dezelve ligt, doch niet eerder zich als werkelijk centrum vertoont, dan wanneer ten minste eene uit eene *derde* cirkelboog getrokken loodlijn die lijn in hetzelfde punt doorsnijdt. Zonder beeldspraak, uit hoofde van de diametrale tegenstelling, waarin Dogmatismus en Nihilismus tot elkander staan, zouden beide tegen de Mystiek, als noch het eene noch het andere zijnde, dezelfde reeds aangeduide verwijten kunnen inbrengen, zonder dat daarom de mystiek niet ook iets konde zijn, hetwelk even

ver van het Dogmatismus als van het Nihilismus verwijderd is. Derhalve zullen wij thans die oordeelvellingen moeten beschouwen, welke niet laken, maar integendeel prijzen en daarbij toezien, of het zich wel verklaren laat, dat de lof, welken zij bevatten, werkelijk wordt toegekend aan het standpunt, hetwelk wij beschreven hebben.

Tegen over de gezegde afkeurende oordeelen, heeft zich, namelijk, in onze dagen, een gevoelen gevormd, hetwelk gewoon is, de mystiek te beschouwen, als den heerlijksten bloesem van het godsdienstige bewustzijn, als het glanspunt in de ontwikkeling des geloofs. Om dit gevoelen naar waarde te schatten en tevens als eene bevestiging van onze bewering te erkennen, moeten wij eenen blik werpen op de betrekking tusschen het onbevangen geloof en de mystiek. Eene groote overeenkomst tusschen beide kan niet worden ontkend. *Daar* wist het individu zich niet onderscheiden of gescheiden van zijn geloofsvoorwerp, maar was geheel met hetzelve verbonden; *hier* zijn beide wederom verbonden, want beider verbinding is immers de waarheid. De definitie van het geloof schijnt derhalve even zoo op de mystiek te passen, vermits deze wederom bewustzijn van de verzoening is, gelijk gene was, vóór de scheiding plaats vond.

In het gezegde ligt evenwel ook het onderscheid tusschen het mystische standpunt en dat van het onbevangen geloof. In het eerste is weder *verdwenen*, wat in de tweede nog volstrekt niet voorhanden was; in het eerste is weder *voortgebragt*, wat in het andere slechts was. Beide staan dus tot elkander als indifferentie en identificatie. De *unio mystica* is uit dien hoofde identificatie en als zoodanig wordt zij dan ook met volle regt ἕνωσις en niet ἑνότης genoemd. Het onderscheid is derhalve juist dit, dat het geloof onmiddellijk bewustzijn der verzoening en daarentegen het mystische bewustzijn een gewelddadig voortgebragt bewustzijn der verzoening is. Zij staan dus tot elkander als de onmiddellijke (en normale) identiteit van het embryo met zijne moeder tot de kunstmatig voortgebragte een zelvigheid der somnabulen met hunnen arts. (Beide worden, juist omdat zich hier eene identiteit van twee *anders* gescheiden

wezens vertoont, door hen, die bij hunne physiologische beschouwing enkel den reeds geboren en gezonden mensch op het oog hebben, gaarne ontkend.) Stelt men nu het onderscheid ter zijde, hetwelk tusschen beide, juist door het wedervoortgebragtzijn plaats vindt, dan is het verklaarbaar, dat men datgene, wat men in het onbevangen geloof prijst, ook op de mystiek toepast. Houdt men voorts al datgene, waardoor de vormen van het gereflecteerde geloof zich van het onbevangen geloof onderscheiden, slechts voor verontreinigingen, en kent men daaraan volstrekt geen positief moment toe, dan is het gemakkelijk verklaarbaar, dat de mystiker vermeent, dat hij wederom volkomen op hetzelfde punt is aangeland, waarop hij vroeger stond.

Derhalve, bijaldien de mystiek datgene is, wat de door ons van haar gegeven bepaling inhoudt, dan laat het zich verklaren, dat men haar met het onbevangen geloof identificeert. Neemt men daarentegen het woord geloof niet in den zin van het onbevangen geloof, maar verstaat men daaronder eenen vorm van het gereflecteerde geloof, derhalve zooveel als het geloof aan een bloot object, dan is men volkomen geregtigd, de mystiek als den hoogsten ontwikkelingstrap des geloofs aan te duiden. Dat zij hooger is, dan alle vroegere trappen, hebben wij gezien, omdat deze tot haar heen leidden; dat de op de mystiek volgende trap van ontwikkeling niet meer eene wijze van geloof is, *zullen* wij zien.

Nemen wij nu het geloof in *dezen* zin dan wordt de mystiek teregt boven het geloof gesteld. In dezen zin schijnt Göschel, in eene beoordeeling van eene door Varnhagen von Ense bezorgde uitgaaf van eenige *zinnedichten* van Angelus Silesius, het woord geloof te nemen, wanneer hij van de mystiek zegt, dat zij eenheid is, terwijl het geloof verwijdering is. Wij moeten, naar onze bepaling van het begrip, hiermede volkomen instemmen, alleen zouden wij niet gaarne dit toegeven, dat de mystiek de voorkeur verdient, omdat «het geloof uithoofde van de verwijdering, de waarheid niet ziet, waartegen de mystiek, als met haar vereenigd, haar wel ziet.» De mystiek *ziet* juist uit dien hoofde even weinig als het geloof; want

wanneer dit niet ziet uit hoofde van de verwijdering, dan ontbreekt haar daarentegen de verwijdering van het voorwerp, zonder welke het zien even onmogelijk is. (Hetgeen in het oog zelf is, ziet men niet, maar wel wat *voor* hetzelve is.) De mystiek is dienvolgens allezins het bloeipunt des geloofs (in den opgegeven zin), doch daaruit volgt niet, dat het de hoogste ontwikkelingstrap van den menschelijken geest in het algemeen is. (Zoo is het somnambulismus als crisis, of overgang tot gezondheid, iets hoogers dan de voorafgaande krampen enz., doch bij de gezondheid zelve vergeleken is het toch —— eene ziekte.)

De lof, welken Göschel aan de mystiek toekent, is een voorbeeld van de gunstige gevoelens, welke, in onze dagen, door de aanzienlijkste wijsgeeren, over de mystiek zijn geuit geworden. Terwijl de wijsgeeren van vroegere eeuwen zich een zoodanig gezelschap zouden geschaamd hebben, wijzen thans de heroën der Wetenschap, zoo als Fichte, Schelling, Hegel, Steffens, Baader en anderen op de mystikers, als op degenen, in welke ten allen tijden de speculative waarheid is geweest. Dergelijke gevoelens hebben derzelver grond, *eerstens*, in de overeenkomst, welke het mystische bewustzijn met den onbevangen geloovige heeft, waardoor het zich verklaren laat, dat dáár, waar het doel het niet noodig maakte, beide te onderscheiden, beide te zamen geroemd werden. Het was natuurlijk, dat slechts zulke wijsgeeren, die het onbevangen geloof op prijs stelden, de mystiek prezen. Daarbij kwam dan, *ten tweede*, dat de mystiek in eene gelijksoortige betrekking staat tot de eigenlijke wijsgeerige bespiegeling, (speculatie), als tot het onbevangen geloof. Vermits wij echter nog niet weten, wat de Speculatie is, zoo kan ook nog niet worden ingezien, hoe de mystiek zich tot haar verhoudt. Intusschen is het toch belangrijk, te zien, waarom deze wijsgeeren de mystiek prijzen, te meer, omdat de kennis daarvan almede eene bevestiging van onze begripsbepaling kan zijn. Ik veroorloof mij derhalve, hier eenigzins vooruit te loopen ten aanzien van hetgeen wij later zullen leeren inzien, waarbij ik mij echter, juist omdat hier eene anticipatie plaats heeft, slechts hypothetisch uitdrukken wil.

Gesteld, dat het bleek, dat de Speculatie almede eene eenheid der tegengestelde factoren tot uitkomst had, dan zoude zij te regt hare overeenkomst met het onbevangen geloof en met de mystiek doen gelden. Met *hetzelfde regt*, waarmede de mystiker de overeenkomst van zijn standpunt met het onbevangen geloof staande houdt, maar ook slechts *met dezelfde beperking* kan zij dit doen. Naauw genomen, moet namelijk, bij de overeenkomst tusschen beide, nooit het onderscheid uit het oog verloren worden, hetwelk tusschen de mystiek en het onbevangen geloof uit het karakter der gewelddadigheid voortvloeit. *Waarin* het onderscheid bestaat tusschen die identiteit, welke de speculatie ons leert kennen en die, welke de mystiek en het geloof doen gelden, weten wij hier nog niet; doch het onderscheid tusschen de mystiek en het geloof hebben wij aangewezen. Het is echter noodig, hier opmerkzaam te maken, *dat* er een zoodanig onderscheid bestaat, uithoofde er, vermits niet altijd tevens op dit onderscheid gewezen werd, iets tusschen beide is gekomen, waaraan de genoemde wijsgeeren niet dachten. Volgens de duistere wijze van denken in onze dagen, die namelijk, vergeet, dat de onderscheiding van het overeenkomstige voor de philosophie *even zoo wezenlijk* is, als het combineren van het verschillende, is het bij velen zoo ver gekomen, dat zij gelooven, dat hetgeen mystisch opgevat of aangeschouwd wordt, niet meer vooraf speculatief mag behandeld worden, en dat zij, uit krachte van hunne mystische aanschouwingen, over het speculative een beslissend oordeel mogen vellen, want «de philosophie zelve zegt immers dat beide één zijn.»

Vatten wij de uitkomst dezer beschouwingen te zamen, dan hebben wij het regt, hetwelk wij ons aanmatigden, het beschreven standpunt met den naam van Mystiek te bestempelen, daardoor geregtvaardigd, dat wij aantoonden, dat, wanneer de Mystiek werkelijk dit is, alsdan de verschillende oordeelen, welke men over haar velt, even als de verschillende definitiën, die haar wezen moeten uitdrukken, niet zonder grond zijn, maar inderdaad waarheid (al is dit ook maar gedeeltelijk) behelzen. Na deze regtvaardiging van den naam, gaan wij er nu toe over,

om dit *standpunt in de werkelijkheid op te sporen en aan te wijzen.*

Het laat zich reeds van vorenaf vermoeden, dat de Mystiek zich dikwijls zal vertoond hebben; want dáár, waar, met het eerste nadenken, de onbevangen eenheid des geloofs en de in die eenheid gelegen vrede was verloren gegaan, konde ook het verlangen ontstaan, om het verlorene terug te erlangen en daarmede de begeerte, om het verledene weder in het leven terug te roepen. Vermits nu op niet éénen trap van het in nadenken overgegane geloof deze inwendige vrede meer plaats vindt, zoo kan, op iederen trap, de neiging tot mystiek zich ontwikkelen, zonder dat ieder individu alle trappen, van den eersten tot den laatsten, behoeft te doorloopen. Uit dien hoofde is het gebeurd, dat sommigen reeds bij het eerste nadenken, waardoor het onbevangen geloof geschokt werd, redding zochten bij de mystiek. Het lag in den aard der zaak, dat dezulken het nieuw bereikte standpunt wel het minst van het vroeger verlatene onderscheidden. Het zou intusschen gemakkelijk kunnen worden aangetoond, dat de meesten, bij hunnen overgang tot de mystiek, in eenen toestand verkeerden, in welken de tweestrijd in hun bewustzijn zeer merkbaar geworden was en dat zij dus de toevlugt tot haar namen, ten einde den twijfel, of zelfs wel het gevaar van ongeloof, te ontgaan. Van de oudste tijden af vinden wij Christelijke mystikers. Vermits inzonderheid van den kant des heidendoms twijfelingen tegen de christelijke leer in het midden werden gebragt, kan het ons niet verwonderen, wanneer de christelijke mystiek (vermits men, bij iedere wederlegging, zich op het standpunt van zijne tegenpartij moet plaatsen) zich aan verwante verschijnselen van het Heidendom aansloot. Zoo vergelijkt Origenes' de christelijke leer met de mysteriën en prijst het in haar, dat zij, even als de Pythogoreïsche philosophie, *τινα μὴ εἰς τοὺς πόλλους φθάνοντα* bezit. Hier moeten ook vermeld worden de schriften, die naar Dionysius Areopagita genoemd zijn, wijl zij, ook wanneer zij ter naauwernood vóór de V eeuw zijn vervaardigd geworden, met hunne nieuwplatonische mysterisophie, een' langen tijd bij alle mystikers, in

groot aanzien gestaan hebben. Wij vinden in dezelve reeds de ἕνωσις (inwoning, het in- zijn) als het hoogste geprezen, en ook de hoogste kennis reeds met het woord mystisch bestempeld. De gansche ontwikkeling der kerk is dan ook doorweven van verschijnselen, die hier te huis behooren.

Toen de scholastiek, in hare steeds toenemende ontwikkeling, de scheiding tusschen het object en het geloovende Ik (individu) steeds grooter liet worden, terwijl zij, bij hare netelige onderzoekingen der kerkleer, datgene, wat geheel vreemd was aan de eigen behoefte, tot hoofdzaak maakte, of wel de zuivere denkbepalingen, in stede van het voorwerp des geloofs, op het oog hield, (eene afscheiding, die later haar hoogste toppunt bereikte in de beroemd geworden stelling, dat iets in de theologie waar kon zijn, wat volgens de leer der rede valsch is), toen trad ook de mystiek met meer kracht dan vroeger te voorschijn. Bernhard *van Clairvaux*, de bestrijder der scholastiek, bepaalde reeds de verschillende trappen der eenheid met God; hugo *van St. Victor* wees op den weg des geestes, welke, van den weg des vleesches en van de rede onderscheiden, tot de eenheid met God voert. Richard *van St. Victor* stelde zes trappen van dit proces. Bonaventura, welke de mystiek met de scholastiek verbond, leerde iets soortgelijks. Aan deze sluiten zich Tauler, Kempis en Gerson, allen voorloopers der reformatie, aan; even als de schrijver der *Duitsche theologie*, een boekje, hetwelk meer diepen zin bevat, dan menig werk in vele deelen. De reeks der mystikers nam met hen geen einde; Jacob Böhm reikt met zijnen invloed zoo wel door zijne schriften, als door de mystike leer van Gichtel, tot in onzen tijd; Guyon, Poiret en anderen sluiten zich aan hem aan. Waneer wij Swedenborg uitzonderen, dan schijnt de mystiek een' tijdlang te slapen, tot dat zij, — op eene gemakkelijk te verklaren wijze, — in den nieuweren tijd eene nieuwe vlugt nam.

Het einde der vorige eeuw en het eerst decennium der onze bieden een tijdvak aan, waarin de tegenstrijdigheid van even magtige en even wettige uitersten zich deed gelden. Letten wij op den staatkundigen barometer van den tijdgeest, Frankrijk, dan zien wij dáár de onbeperktste willekeur zich aan slaafsche

vrees paren; gedurende de volstrekte opheffing van alle gezag, zuchtte men er onder den druk van tirannen. In deze uiterste tweespalt begint zich dat streven te vertoonen, wat men met den naam van *reactie* bestempelt. Onder reactie verstaat men het pogen, om eenen voorbijgeganen toestand met geweld weder voort te brengen; een pogen, hetwelk zich daardoor aanbeveelt, dat die verleden toestand deze uitersten niet tot rijpheid heeft gebragt. Dit reactionnaire pogen zoekt mitsdien bescherming tegen die uitersten, in derzelver voormalige onverschilligheid, omdat het buiten staat is, beide verder door te zetten en te neutraliseren. Dit terugwerkende pogen heeft zich nu niet tot het staatkundige gebied beperkt; maar in *elkander* gebied vertoont zich het streven, om tegen het uiteengerukte heden bescherming te vinden in de in zich zamengedrongen en vaste verledenheid. Dit terugwerkende streven vertoont zich ook in de rigting der kunst. Ontwarende, dat de heerschende denkwijze niet meer vergunde, met dezelfde innigheid kunstwerken te scheppen, waarmede de oude Duitsche schilders zoo vele heilige voorwerpen, die zij steeds voor oogen hadden, in *hunne* eigen kleederdragt, met de *hen* omgevende physiognomien (de heilige maagd derhalve als een Duitsch burgermeisje) schilderden, zoo wilde men tot die zienswijze terugkeeren. Van daar de overhelling tot de Oud-Duitsche schilderkunst, waarbij men niet inzag, dat onze tijd, indien hij werkelijk nog den aangeduiden zin bezat, zijne heiligen enz. niet in de dragt, met de gezigten enz. uit de XV, maar juist in en met die van onze eeuw zoude schilderen. Verder vinden wij dit reactionnaire streven terug in het ongeloovige enthusiasmus, hetwelk de reproductie der middeleeuwsche toestanden door Fouqué, Arnim en anderen opwekte. Zelfs in de afdwalingen der duitschheid is geen ander dan dit streven te herkennen. Op het godsdienstige gebied bragt dit terugwerkende streven de mystiek voort. Ook hier vertoonden zich tegenstrijdige uitersten. De zoutelooze orthodoxie der XVII eeuw werd door de verlichting met geweld aangegrepen en bijna geheel ten onder gebragt. Doch naauwelijks had deze zich op den troon geplaatst, toen men in haar den ongeschik-

ten pretendent erkende; weldra deed zich de behoefte aan het verlorene gevoelen, want was de orthodoxie blind geweest, de verlichting op hare beurt was ledig. Zoo ontstond de zucht naar het eenvoudige, onbevangen geloof, welke echter, juist omdat men *weder* tot het geloof wilde geraken, niet tot hetzelve, maar integendeel tot de mystiek voerde. Nimmer was er een tijd, welke zoo zeer als deze overhelde tot het geweldadig weder voortbrengen van verledene toestanden, en wij mogten om denzelven die reden een' doorgaanden mystischen tijd noemen, in welken derhalve niet slechts het geloof, maar ook de ontvankelijkheid voor alle toestanden, die eenige analogie met hetzelve hebben, (zoo als somnambulismus, de gaaf van waarzeggen enz.) overwegend was. Deze tijd was zoo zenuwachtig, dat de zenuwziekten wel veelvuldig moesten zijn.

Onder de mannen, die op het einde der vorige en in het begin van onze eeuw het mystische standpunt aanduiden, kunnen genoemd worden St. Martin (*le philosophe inconnu*), Claudius (de beminnenswaardige *Wandsbecker bode*), Jung Stilling, Hamann. En wanneer wij eindelijk onzen blik werpen op de theologie van onze dagen, dan ontmoeten ons juist onder de aanzienlijkste Godgeleerden onderscheidene, welker standpunt wij, volgens de voorgedragene begripsbepaling, als mystisch moeten bestempelen. Deze zijn namelijk dezulken, welke, niet onbekend met het nadenken, doch tevens door de ervaring geleerd hebbende, waarheen hetzelve en de twijfel voeren, nu niet slechts daartoe gekomen zijn, dat zij den twijfel zich door zichzelven vernietigen laten, maar ook zich op een punt trachten te verheffen, waar hij, even als hij het geloof *nog niet*, zoo hen *niet meer* bereiken kan. Ten gevolge van eene zeer natuurlijke omstandigheid zal echter dit standpunt, namelijk bij theologen van het vak, zelden in alle zuiverheid ten voorschijn treden. Wij hebben, namelijk, gezien, dat het mystische standpunt ligtelijk met het onbevangen geloof verwisseld kan worden; heeft dit plaats, en doet zich, gelijk wel niet anders kan, bij eenen theoloog van professie steeds de behoefte weder gevoelen, om zijne leer te regtvaardigen en zich mitsdien met een nazinnen over dezelve in te laten, dan is het

geval gewoonlijk dit, dat dit nazinnen niet zoo zeer een nadenken over het mystische standpunt, als wel een nazinnen over het daarmede voor identisch gehouden geloof is.

Van hier is het, dat, bij de poging, om het mystische standpunt te bewijzen, deze bewijzen veel minder waard zijn, dan de mystische aanschouwingen, omdat zij behooren tot een standpunt, (het geloof aan iets wat geloofd wordt, of het dogmatismus), hetwelk deze aanschouwingen reeds achter den rug heeft. Met andere woorden, wanneer zij slechts de leer *voordragen*, worden zij mystikers en zijn daarin veel krachtiger, dan wanneer zij dezelve *bewijzen* en zich als dogmatisten vertoonen.

Om het door ons betoogde standpunt weder te herkennen, behoeven wij hier slechts op de meer belangrijke vertegenwoordigers van hetzelve te wijzen, in welke het hoogere (mystische) standpunt zich òf geheel alleen òf althans bij uitnemendheid vertoont. Hier zoude ik Hengstenberg als mystiker wenschen te noemen, altijd echter in den door ons aangeduiden zin; juist uit hoofde van dit mystische standpunt is, wanneer hij niet redeneert (zoo als in de polemiek), zijne leer volkomen in overeenstemming met de uitspraken van het onbevangen geloof, ja zelfs met de door hem zoo vaak bestreden redenering. Dit laatste is, op eene inderdaad verrassende wijze, het geval met eenen man, dien ik onder de belangrijkste theologen rangschik; met Olshausen, dien ik mede een mystiker zoude willen noemen. Het onverdedigbare van het Dogmatismus is hem duidelijk geworden, en daarom treedt bij hem de redenering, die de mystikers zoo gemakkelijk tot hetzelve terug voert, zoo zeer op den achtergrond en tallooze punten, als zoo vele onmiddellijke aanschouwingen, komen ons hier te gemoet, welke de speculatie ook als resultaten voortbrengt en van welke Olshausen ook weet, dat zij resultaten der speculatie zijn, zonder dat hij ze evenwel in zijne schriften uit de speculatie (bespiegeling) laat voortkomen, d. i., speculatief ontwikkelt. In de schriften van den Heer Von Meijer, die hier insgelijks melding vereischen, is het mystische standpunt verbonden met het hoog aanschrijven van magnetische ver-

schijnsels; doch niet in dezelfde mate, waarin zulks het geval is bij de denkwijzen, welke zich aan de schriften van Prevorst en soortgelijken aansluiten. Zeer aantrekkelijk, doch tevens vreemdaardig door de naauwe verwantschap met kabalistische leeringen is de mystiek, welke door Molitor, in het merkwaardige boek over de Overlevering, voorgedragen is. Het is belangrijk, om op te merken, hoe thans, in Frankrijk, uit het Godsdienstige nihilismus en indifferentismus zich eene diepere godsdienstige behoefte ontwikkelt, welke, volgens de berigten, ons daaromtrent door Carové geleverd, aan de mystiek een ruim veld in dat land geopend heeft.

## VEERTIENDE VOORLEZING.

Het individu (Ik) alzoo *en* het object waren (of bevonden zich beide (te zamen) op het standpunt der mystiek, doch niet het individu zoo, als het zich gewijzigd had en, als het ware, verstandig, denkend enz. geworden was, maar het individuële Ik, als zoodanig. En vermits het nu om het individu als zoodanig te doen is, geldt hetgeen van het ééne individu geldt ook van het andere; derhalve zijn de individuën met het object verbonden en beider eenheid is de waarheid.

Maar het is gebleken, dat beide elkander uitsluiten, en het bewustzijn heeft de gemaakte ondervinding van hunne onderlinge uitsluiting niet vergeten, het is zelf de geweldadige vereeniging van beide; wanneer zij elkander evenwel uitsluiten, dan is juist hunne eenheid niet de waarheid, maar integendeel is hunne wederkeerige uitsluitende verhouding de waarheid.

Dit nu is kennelijk eene tegenstrijdigheid, want de stellingen «de individuën zijn verbonden met het object» en «de individuën en het object zijn niet verbonden,» staan contradic-

toor tegen over elkander. En hoe kan nu deze tegenstrijdigheid gelden? Alleen, wanneer beide stellingen zóó beperkt worden, dat zij niet aan geldigheid, maar slechts aan omvang der geldigheid verliezen. Beide te zamen luiden dan: «eenige individuen zijn met het object vereenigd, andere zijn van hetzelve gescheiden.»

Het is duidelijk, dat slechts de eersten der waarheid deelachtig zijn. De waarheid is hier alzoo de eigendom van eenigen. Deze eenigen zijn allen in de waarheid (want die het niet zijn, behooren tot de anderen) en zij zijn *geheel* in de waarheid, want dat het individu met het object vereenigd is, gold toch niet van een gedeelte van hetzelve, maar van het individu als zoodanig. Daarentegen zijn de andere allen der waarheid niet deelachtig (want die harer deelachtig is behoort immers tot de eenigen), en zij zijn dezelve *geheel* ondeelachtig, vermits het individu, als zoodanig, van het object gescheiden is. Gene zijn derhalve geheel in de waarheid, deze allen geheel in de onwaarheid.

Analyseren wij de stelling, dat de eenigen geheel in waarheid zijn, dan ligt daarin opgesloten, dat zij, om in de waarheid te zijn, niet vooraf met zichzelven in overleg behooren te treden, zich niet denkend of op eene andere bepaalde wijze moeten gedragen, doch dat zij in hunne onmiddellijkheid der waarheid deelachtig zijn. Het Ik, in deszelfs onmiddellijkheid, noemen wij *gevoel;* derhalve gevoelen de eenigen de waarheid, of hun gevoel zegt hun, wat de waarheid is.

Die eenigen nu zijn: allen, welke de waarheid bezitten; derhalve zal het gevoel, hetwelk der waarheid deelachtig is, niet een zoodanig zijn, hetwelk slechts één der eenigen heeft, maar integendeel dat gevoel, waarin zij *allen* deelen. Derhalve zal het gemeenschappelijke gevoel dezen eenigen zeggen, wat de waarheid is.

Het standpunt, waarop de waarheid, als uitsluitend eigen·

dom van het gemeenschappelijke gevoel van eenigen, wordt opgevat, noemen wij *Mystisch separatismus*. Worden al deszelfs consequentiën practisch volgehouden, dan ontstaat de *Godsdienstige dweeperij*.

Wij beijveren ons, in de eerste plaats, *den gekozen naam te regtvaardigen*, want eene bedenking, die wellig daaruit kan geboren zijn, dat ik bij de deductie, het woord *gevoel* gebezigd heb in eenen zin, welke misschien vreemd kan schijnen, zal, zoo wij hopen, nog in den loop der tegenwoordige Voorlezing uit den weg worden geruimd. Wat nu betreft den naam van mystisch separatismus, zoo zagen wij ons, bij de beschouwing van het dogmatismus, in verlegenheid gebragt, doordien wij, ter aanduiding van het dogmatische en dogmatistische standpunt, slechts een en hetzelfde substantivum (dogmatismus) ter onzer beschikking hadden. Hier doet zich dezelfde zwarigheid, hoezeer eenigzins gewijzigd, voor. In het gebruik, namelijk, komen twee substantiven voor, mystiek en mysticismus, waarvan het eerste althans meermalen ook in eenen prijzenden zin gebezigd wordt, het anderen daarentegen nimmer, en welke dus dezelfde betrekking schijnen te hebben, als dogmatische en dogmatistische leer. Het adjectivum daarentegen, hetwelk hun karakter uitdrukt, is voor beide hetzelfde, namelijk, *mystiek*. In zoover ik nu, voor den thans uiteen gezetten vorm van het bewustzijn, den naam van mysticismus bezigde, geschiedde dit, eendeels, ter zake van de laatst vermelde ongelegenheid, dat ik hier ook van eene mystieke leer zou hebben moeten spreken, waardoor beide standpunten zouden verward zijn geworden; anderendeels inzonderheid, omdat in het woord mysticismus niet is uitgedrukt, dat het zich slechts tot eenigen beperkt. Wanneer wij daarentegen van het mystische separatismus spreken, dan is daarin zoowel datgene, wat aan beide trappen gemeen is, als tevens het eigendommelijke van elken derzelve uitgesproken.

Bij het tweede, wat ons te doen staat, namelijk, de aanwijzing van dezen trap in de werkelijkheid, bevind ik mij in eene gelijke verlegenheid, als bij het op nadenken rustende (gereflec-

teerde) geloof, namelijk, niet dat het moeijelijk zou zijn, eenige voorbeelden bij te brengen, maar dat dezelve veeleer zoo menigvuldig en daarbij nagenoeg even sterk verdedigd zijn, dat het aanhalen van enkele als partijdigheid en, indien men ze zelfs afkeurde, als bepaalde afkeerigheid of boos opzet zou beschouwd worden. Gij zult het dus, inzonderheid uit aanmerking, dat deze zienswijze zich zoo veelvuldig voordoet, natuurlijk vinden, wanneer ik, in plaats van enkele namen te noemen, meer in het algemeen op dit verschijnsel heenwijs.

Deze gestalte van het Godsdienstige bewustzijn dan, herkennen wij weder in de, voornamelijk in onze dagen heerschende strekking tot separatie van anderen en congregatie of vereeniging onder elkander, welke gegrond is op het bewustzijn eener meer innige liefde tot den Heer, of eene diepere behoefte des harten, dan de anderen gevoelen of hebben. Hetzij nu, dat deze neiging tot afscheiding zich daarin vertoont, dat de openbare eeredienst geene bevrediging schenkt en dat geheime bijeenkomsten (conventikels) hare plaats bekleeden, hetzij dat de congregatie eene afzonderlijke persoonlijkheid, bij voorb., eenen zekeren predikant, zoo zeer tot haar middelpunt maakt, dat daarbij de persoon het ambt verdringt, en allen, die zich niet aan dit invidu aansluiten, verdacht gehouden worden, — hetzij eindelijk, dat de aanvankelijk slechts godsdienstige verbinding zoo zeer het karakter eener orde aanneemt, dat de bevordering van *alle* belangen van eenen deelgenoot wordt gelijk gesteld met de vervulling van eenen godsdienstigen pligt, terwijl men denzelfden pligt jegens dezulken, welke buiten de gemeenschap zijn, niet te vervullen heeft, — in al deze verschijnsels, waarvan helaas! overal voorbeelden voorkomen, vinden wij het even aangeduide standpunt terug.

Hier doet zich nu de vraag op, of men in deze verschijnsels al die karakteristieke teekenen terug vindt, welke wij als de wezenlijke kenmerken van dezen trap hebben opgegeven. Wij zeiden, namelijk, dat, volgens deze zienswijze, *a*) *eenigen in de waarheid zijn*, *anderen niet*. Dat met deze opvatting steeds het bewustzijn gepaard gaat, dat de anderen niet in de waar-

heid zijn, blijkt, in de eerste plaats, door de ondervinding, (practisch) uit het zich afscheiden maar, in de tweede plaats, ook uit de uitdrukkelijke verklaring der zich afscheidenden. Bijaldien gij gelegenheid hebt gehad, met lieden van deze soort te verkeeren, dan zijn u ook de uitdrukkingen «het kleine hoopje der uitverkorenen»; zoo ook «de kleine kudde der opgewekten» en meer andere ter oore gekomen. Tegen dit kleine hoopje wordt dan overgesteld «het groote schip der kerk,» hetwelk, even als de arke Noachs, rein en onrein bevat, of, indien het karakter der congregatie niet uitloopt op eene losmaking van de kerk, «de wereld», d. i., de totaliteit van allen, die niet tot deze kleine kudde behooren.

De tegenstelling van kudde en wereld wordt daarbij als eene wederzijdsche genomen en naast de vreugde en zaligheid der uitverkorenen worden steeds de buitensporigheid en de vervolgingen der wereld vermeld. In de schriften van een' der beroemdste kanselredenaars, den jongen Krummacher, gaat de bewering van eigen zaligheid steeds gepaard met de overtuiging, dat de kinderen der wereld niet in de waarheid zijn. Verlangen, dat men niet aan de kinderen der wereld denke, heet: verlangen, dat dit standpunt zelf een einde neme, want zijn wezen bestaat in het weten, dat eenigen in de waarheid zijn, de anderen niet. Deze tegenstelling tegen de anderen gaat zelfs wel eens over in de poging, om hen te onderdrukken, even als, van den anderen kant, de vrees voor de kinderen der wereld, ter zake van den haat en de bespotting, waarmede de geloovigen door de wereld vervolgd worden, tot zulk eene mate van overdrijving leidt, dat men gelooven zoude, in de tijden van de Waldensers en Albigensen te leven. Ook met den schimp der wereld is het niet zoo erg, eerstens uit hoofde van het indifferentismus in opzigt tot godsdienstige overtuiging, tweedens, wijl tegenwoordig juist in die standen, welke in de burgermaatschappij den hoogsten rang bekleeden, eene grootere achting heerscht niet alleen voor iedere godsdienstige overtuiging, maar inzonderheid voor werkelijke godsdienstigheid.

Wij zeiden, dat, volgens de bedoelde beschouwingswijze, *b) de eenigen geheel in de waarheid*, de anderen geheel in de

onwaarheid zijn. Letten wij nu op de evenvermelde verschijnselen, dan vinden wij, dat daarbij aan de enkele particulariteiten en toevalligheden, die eenen uitverkorene betreffen, eene volstrekte waarde wordt toegeschreven. Als regel wordt aangenomen, dat de opwekking zich op eens vertoond, zich met tranen aangekondigd heeft enz., omdat het toevallig bij één' der uitverkorenen zóó toeging. Wanneer men sommige godsdienstige romans leest, zou men bijna gelooven, dat men geen waarachtig christen konde zijn, zonder iemand in een tweegevecht gedood te hebben. Terwijl zoo aan alle particulariteiten, omdat zij één van de eenigen betreffen, eene groote waarde gehecht wordt, verdwijnt daarentegen iedere objective maatstaf voor de beoordeeling eener daad, en om goed of kwaad te worden genoemd, komt het alleen daarop aan, *wie* haar bedreef. Eene en dezelfde daad, door een' der uitverkorenen bedreven, is goed of verschoonbaar, terwijl zij, door een' der anderen bedreven, onwaardig of verwerpelijk zoude zijn.

Wanneer in een veel gelezen tijdschrift, in allen ernst, de vraag kon worden gedaan, of het geoorloofd is, de gebreken van bekeerde christenen openlijk te berispen? en deze vraag niet dan schoorvoetend met ja beantwoord werd; of wanneer dezelfde lieden, die den zaligen Schleiermacher voor eenen jesuit uitmaakten, omdat hij (misschien wel, om zich een' zoodanigen uitval op den hals te halen), op de mogelijkheid eener *reservatio mentalis* gezinspeeld had, bij de onderteekening der kerkformulieren, of ook wanneer zij, bij het aannemen eener predikantsplaats, het vaste voornemen hebben, om geene gescheidene echtelieden met anderen in een tweede huwelijk te verbinden, doch den ambtseed niettemin afleggen, in de onderstelling, dat het geval zich niet zal voordoen, — wat anders ligt in deze voorbeelden, dan eene toenadering tot de leer, dat aan de eenigen geoorloofd is, wat bij de anderen eene misdaad zou zijn? Het blijft echter bij deze toespelingen niet; hoe aanzienlijker zij zijn, welke deze zienswijze aankleven, zoo veel te eerder worden zij ook tot de gevolgtrekking gedreven: *de christen zondigt niet* en mij is deze uiting juist bij aanzienlijke personen dikwijls voorgekomen en dat hetgeen, waarop ik

hier doel, niet tot de zeldzaam voorkomende abnormiteiten behoort, wordt daardoor bewezen, dat von Meyer, in de 11e Verzameling zijner *Blätter für höhere Weisheit*, de meening «dat de wedergeborenen op geene wijze zondigen, ook wanneer zij zich aan vleeschelijke lusten overgeven», wederlegt als eene zoodanige, die dikwijls voorkomt. De wedergeborene zondigt niet; het is dan hoogstens de «uitwendige mensch,» die het onregt doet; wie daarentegen niet tot de uitverkorenen behoort, die zal, hoe meer hij zich op eenen deugdzamen wandel toelegt, zoo veel te minder de beschuldiging van «werkheiligheid» ontgaan.

Bijaldien deze wijze van zien zich practisch doet gelden, dan brengt zij de geestdrijverij voort. Dit woord is daarom zoo veelbeteekenend, omdat in het geestdrijven tweeërlei opgesloten ligt; in de eerste plaats dit, dat geen objective regel, geene wet, de beweging leidt; in de tweede plaats, dat het eene massa, een hoop is, die, deszelfs oogenblikkelijk, ongeregeld welbehagen volgend, zich her- en derwaarts beweegt. Hoe gevaarlijk dit verwerpen van alle objective bepalingen, dit bedrijven van datgene, wat bij de kinderen der wereld misdaad is, worden kan, hebben de gruwelen in Wildispuch voldoende getoond.

Eindelijk hebben wij, bij de analyse van dit standpunt, gezegd, dat, op hetzelve, c) *het gemeenschappelijke gevoel* het kriterium der waarheid is. Letten wij nu op hetgeen, bij de verschijnsels, die wij tot dusverre beschouwden, als het kriterium der waarheid wordt aangezien, dan hoort men gewoonlijk (inzonderheid bij hen, welke minder consequent, geen klaar bewustzijn van hun standpunt hebben), het woord Gods aanvoeren. Wanneer men echter dieper in hen indringt en aanvangt met de woorden van den Bijbel naauwkeuriger te analyseren; wanneer men hen vraagt, waarom zij dezelve juist zoo en niet anders verklaren, dan redden zij zich dadelijk op het gebied, waarop de meer verstandigen onder hen, die een duidelijker bewustzijn hebben, zich plaatsen, zij antwoorden, namelijk, dat de *geest* het hun heeft gezegd. Onderzoeken wij nu nader, wat deze geest toch wel is, dan zien wij dadelijk,

dat hij niet zoozeer de overtuiging van den enkele is, maar integendeel iets *gemeenschappelijks*. Dit ziet men daaruit, dat de gevallen zich telkens weder voordoen, waarin beraadslaagd wordt, of deze dan wel gene uitverkoren is, of deze dan wel gene predikant den heiligen geest heeft, eindelijk of dit, dan wel dat geoorloofd, of anders een adiaphorum (goed noch kwaad) is. Die geest is derhalve iets gemeenschappelijks.

Van den anderen kant heet het, dat de uitspraken van dezen geest geen verder bewijs behoeven, ja, dat hij, welke bij hetgeen de geest hem zegt, nog naar bewijzen vraagt, daardoor juist toont, dat hij den geest niet heeft en ook deszelfs wezen niet kent. Gronden, bewijzen zijn wapenen des vleesches, menschelijke wijsheid; door dezelve wordt hetgeen de geest zegt, slechts verminkt en verontreinigd. Bewijzen nu is niets anders, dan aantoonen, dat iets (door gronden) vermiddeld en algemeen is. (Iets, wat slechts mijne particuliere meening was, wordt bewezen, zoodra ik zijne algemeene geldigheid aantoon.) Wordt nu datgene, wat de geest zegt, door bewijzen verminkt, bedorven, dan volgt daaruit, dat hetgeen hij zegt, niets anders is, dan hetgeen onmiddellijk met mijne particulariteit zamen gesmolten is. Maar van zoo iets zeggen wij, dat wij het *voelen*. (Wanneer ik iets gevoel, dan is dit met mij ineengesmolten, en is zoo zeker, als ik zelf ben, doch het is niet door gronden enz. mijn eigendom geworden, doch geheel op onmiddellijke wijze.) Het gevoel verzet zich tegen alle bewijzen, dewijl hetgeen ons door bewijzen bijgebragt is, niet meer bloot gevoeld wordt.

Deze geest is alzoo niets anders, dan het gemeenschappelijke gevoel; hij schuwt alle objective vermiddelingen, gronden enz.; de eenige gronden, waarmede hij zich kan vereenigen, zijn louter subjectief, zoo als, een gevoel van exaltatie, visioenen en dergelijke meer. Deze verachting, die het gevoel jegens gronden, bewijzen enz. aan den dag legt, hangt zamen met zijne verachting jegens de taal. Het gevoel bemoeit zich slechts met de particulariteit van den enkele en deszelfs particuliere bepalingen; de taal, daarentegen, kan niets particuliers uitdrukken; ieder woord is reeds iets algemeens. Natuur-

lijkerwijze vermijdt alzoo het gevoel alle woorden, want het houdt op, zoodra het uitgesproken wordt. Van daar komt het woord aan het gevoel profaan voor, omdat hetzelve het particuliere *algemeen* maakt. Wij ontmoeten, diensvolgens, op dit standpunt van het Godsdienstige bewustzijn vaak onverschilligheid jegens dogma's, d. i., in woorden vervatte waarheden, even als jegens verschil van geloofsbelijdenis en meer andere objective bepalingen. Daarentegen zijn aan dit standpunt zoodanige teekenen eigen, welke, terwijl door de woorden het algemeene wordt uitgedrukt, particuliere toestanden aanduiden, namelijk, gebaarden, gelaatstrekken, zuchten enz.

Van daar, op dit standpunt, eene gelijkmatigheid van gebaarden, eene bepaalde houding van het hoofd en de handen, eene bepaalde rigting der oogen enz. Doet evenwel de behoefte aan woorden zich toch gevoelen, dan zullen zich zoodanige aanbevelen, welke eigenlijk namen, d. i., aanduidingen zijn van bijzondere personen, (er was een tijd, waarin men zeide dat iemand op eene Maria-Magdaleenachtige wijze te moede moest zijn), of bij alle oordeelen zal veel minder de objective zamenhang der zaak, dan hare betrekking op het subject op den voorgrond worden gesteld. (In dien zin hoort men in de bedoelde gemeenschappen zelden iemand als regtschapen of goed prijzen, maar men noemt hem lief, dierbaar, zelfs kostbaar, hetwelk, ter aanduiding van een mensch, hoogst laf is.) Eindelijk worden dan ook zulke uitdrukkingen hier, op gelijken grond, het hoogst geschat, welke de bloote subjectiviteit van den mensch betreffen en niets beteekenen (b. v., een mensch is *inwendig*, waarmede volstrekt nog niet gezegd wordt, of hij inwendig een schelm, dan wel een eerlijk man is.) Ten slotte en alvorens wij dit standpunt voor altijd vaarwel zeggen, moet ik nog daaraan herinneren, dat, vermits het gevoel die gestalte des geestes is, welke het naaste bijkomt aan de ligchamelijkheid, hier het zinnelijke karakter der vroomheid natuurlijk meer op den voorgrond komt. Van daar de zinnelijke tederheidsbetuigingen; van daar de zinnelijke uitdrukkingen bij de beschrijving van vrome gemoedstoestanden; het walgelijk afschetsen der ligchamelijke pijnen van Christus,

zoo als, b. v., in de *Visioenen* van Catharina van Emmerik*), een boek, hetwelk bij velen van dezen stempel bijna een kanoniek aanzien bekomen heeft.

## VIJFTIENDE VOORLEZING.

Het gemeenzame gevoel was alzoo op het overwogen standpunt het kriterium der waarheid; wat met het gevoel aller (uitverkorenen) overeenstemt, is waar. Zien wij, wat daaruit volgt.

Is datgene waar, wat met het gevoel overeenstemt, dan is *alles* waar. Alles namelijk kan gevoeld worden en er is niets, wat aan en voor zich van het gevoel zou uitgesloten zijn. Terwijl nu het gevoel niets van zich uitsluit, kan het alzoo alles opnemen. Alles is daarom inhoud van het gevoel.

Daarentegen, wanneer waar moet zijn, wat met het gevoel van *allen* overeenstemt, of wat allen voelen, dan is volstrekt niets waar. Want vermits, gelijk gezegd, geen inhoud door het gevoel uitgesloten wordt, mitsdien geen inhoud meer dan eenige andere aan het gevoel eigendommelijk is, zoo volgt daaruit ook, dat er geen (inhoud) is, die in het gevoel van allen gevonden moet worden. Ware dit anders, zoo zoude hij boven elken anderen inhoud aan het gevoel toebehooren en dit gevolgelijk niet meer de indifferente vergaarbak van iederen mogelijken inhoud zijn. Niets is alzoo door allen gevoeld, want *quot capita tot sensus*. Het mystische separatismus weêrspreekt dus zichzelf.

Hetgeen wij hier van het gevoel gezegd hebben, zal men gaarne toegeven, wanneer wij nagaan, wat wij met het woord *voelen* aanduiden. Wij voelen al datgene, wat zoo zeer met onze individualiteit zamengesmolten is, dat met de laatste ook

*) Deze was eene geinspireerde non in het klooster te Dulmen.

het eerste is gesteld. Juist uit dienhoofde is, naarmate door aangeborene neiging, gewoonheid enz., velerlei met onze individualiteit verbonden is, de inhoud van ons gevoel verschillend; de een voelt dit, de ander dat. Alles heeft in het gevoel eene plaats en dat men geene gelijkheid van voelen eischen mag, blijkt genoegzaam uit spreekwijzen, zoo als deze: *de gustibus non est disputandum* en andere.

Ware hier of daar iets, wat aan het gevoel aan en voor zich toebehoorde, dan zoude dit eenen vasten grond opleveren, waarop men elkander konde verstaan; doch thans weet men, dat zoodanig iets niet bestaat en men twist niet meer met iemand, die zich op zijn gevoel beroept. Juist omdat het gevoel daarin bestaat, dat iets geheel met ons zamengesmolten is, maar nog niet zegt *wat* datgene is, hetwelk met ons is zamengesmolten, juist daarom kan, in de Heilige Schrift, van het hart (den vertegenwoordiger van het gevoel) schijnbaar tegenstrijdig gezegd worden, nu eens, dat God op het hart ziet, d. i., dat wij het goede, ware enz. *voelen*, niet slechts van buiten weten moeten; dan weder, dat uit het hart de booze gedachten komen. Ook het booze kan men tot zijne onmiddellijke bepaling gemaakt hebben; de vergiftigster *Gotfried* zeide: *Het was mij* (de bestendige spreekwijze des gevoels) *alsof* ik hem iets geven moest.

Dat nu op het godsdienstige standpunt, hetwelk wij hier beschouwen, zich werkelijk de tegenstrijdigheid vertoont, die wij daaraan toekenden, is gemakkelijk in te zien. Reeds hiervoren hebben wij aangetoond, hoe, op dit standpunt, van den eenen kant, alles het karakter der waarheid aanneemt; wij merkten op, dat onwezenlijke ceremoniën, woorden, gelaatstrekken enz. tot godsdienstigen pligt gemaakt worden. Verder wordt dit door de ondervinding bewezen, volgens welke misdaden en allerlei gruwelen bij godsdienstige geestdrijvers voorgekomen zijn, als iets, wat geheiligd is en niet het karakter der zonde heeft, hetwelk hetzelve bij de kinderen der wereld zou hebben. (Men denke aan de Puritaners en andere verschijnselen van deze soort.) Dat, van den anderen kant, op dit standpunt, volstrekt niets de waarheid is, is, gelijkerwijze, daarin

aangetoond, dat de deugd en regtschapenheid bij de kinderen der wereld niets goeds kan zijn, dat, voorts, de openbare bepalingen der kerkleer of der openbare eeredienst adiaphora zijn. Maar het volslagen gebrek aan inhoud, hetwelk aan dit standpunt eigen is, (de volslagen ledigheid van dit standpunt) vertoont zich ook daarin, dat zij, die in den geest vereenigd zijn, tegenovergestelde dingen als waar beschouwen. Dezelfde *geest* doet den eenen eene volstrekte veroordeeling uitspreken over den dans, en den anderen de balzalen in bescherming nemen; terwijl de eene *dweeper* alles, wat wereldsche betrekkingen betreft, voor beuzelingen houdt, is voor eenen anderen een titel, of eene luisterrijke loopbaan, een onderpand der goddelijke genade enz.

Gelijk wij nu bij de mystiek gezien hebben, dat zij aan eene inwendige tegenstrijdigheid mank gaat, zoo ontmoeten wij hetzelfde bij het mystische separatismus, en eene nadere beschouwing doet zien, dat de grond dier tegenstrijdigheid bij dit laatste dezelfde is, als bij de eerste. Bij haar (de mystiek) werd de tegenspraak daardoor geboren, dat men het, aan het object tegenovergestelde individu (Ik), zonder het te wijzigen, derhalve zoo als het was, met het object wilde verbinden. Om deze verbinding mogelijk te maken, moest men het individu eene verandering doen ondergaan, ten einde hetzelve zijne stroeve houding te doen opgeven. En werkelijk heeft het mystische separatismus hetzelve eene verandering doen ondergaan, want terwijl het de gezamenlijkheid der individuën in de plaats van het enkele individu of subject liet optreden, heeft hetzelve het Ik tot den vorm der algemeenheid verheven. Vermits echter deze algemeenheid slechts eene op reflectie gegronde algemeenheid en het wezen derzelve daarin gelegen is, dat zij de enkelen als enkelen laat bestaan, in voege dat zij als het resultaat der enkelen zich voordoet, zoo is ook, ten spijt van die verheffing tot den vorm der algemeenheid, de grond der tegenspraak niet weggenomen.

Alvorens wij nu nagaan, waarheen het godsdienstige bewustzijn door deze tegenspraak gedreven wordt, moeten wij hier een oogenblik toeven, om eene uitdrukking toe te lichten, van welke wij ons in ons betoog bedienden en welke wij, later, nog vaak zullen ontmoeten, namelijk, de uitdrukking: *algemeen*. Het begrip van het algemeene is een der gewigtigste logische begrippen, en hoe minder het hier de plaats is, om eene streng logische ontwikkeling van dit begrip te leveren, zoo veel te grooter is de behoefte, om, vermits wij onderscheidene uitkomsten eener zulke ontwikkeling moeten vooruit stellen, aan te toonen, dat deze in onze gewone voorstelling liggen en ons bekend en gemeenzaam zijn.

Het woord algemeen wordt in verschillende beteekenissen gebezigd, van welke wij hier slechts twee, waarom het ons bijzonderlijk te doen is, meer bepaald willen vermelden, ten einde door eene vergelijking derzelve de misvattingen te voorkomen, welke uit eene verwisseling van beide maar al te vaak geboren worden. Men stelt zich, namelijk, *ten eerste* onder algemeenheid iets voor, wat in dezer voege aan de enkelen wordt tegenovergesteld, dat de enkelen, zooals zij gaan en staan, daarin begrepen zijn, zelfs afgezien van dit algemeene. Met andere woorden, de som van vele enkelen noemt men eene algemeenheid, in welken zin dit woord, als het ware, hetzelfde beteekent, als collective algemeenheid, of alheid. Bij de collective algemeenheid is het enkele het eigenlijk substantiële; door het bij elkander voegen van de enkelen ontstaat het algemeene; alzoo zijn zij er vóór het algemeene, hetwelk eerst uit hen geboren wordt. Zoo *maken* vele enkelen eene som; twaalf stuks *maken* een dozijn; eenige duizend man *maken* een regiment, enz. Deze algemeenheid, wijl zij ontstaat uit eene buiten de dingen gelegen reflectie (in den enkele is geen grond voorhanden, dat juist hij een regiment of bataljon helpe maken), wordt verstands-algemeenheid genoemd.

*In de tweede plaats* geeft men aan het woord algemeenheid eene geheel andere beteekenis, wanneer men haar niet uit de enkelen laat resulteren, maar integendeel de enkelen daarbij zoozeer hunne zelfstandigheid tegen over het algemeene ver-

liezen, dat zij niet de bestanddeelen eener som, maar *leden* van iets algemeens zijn, hetwelk, als het geheel, — gelijk reeds Aristoteles volkomen juist opmerkte, — vóór de leden is. Iets dergelijk algemeens is, b. v., het *geslacht*. Hét *geslacht* is niet eene willekeurig zaamgetrokken som, maar is eene reële magt; het is derhalve niet het product van vele enkelen, maar het produceert veeleer de enkelen; in de verhouding van het geslacht tot de enkele exemplaren, is juist het geslacht het *prius* en de exemplaren zijn het *posterius* enz. Dat, wat wij de *substantie* of ook het *begrip* der enkelen noemen, namelijk de immanente wet van hun wezen, is zulk eene algemeenheid, welke niet door ons nazinnen (reflectie) uit de vele enkelen geboren wordt, maar veelmeer den grondslag der enkelen uitmaakt.

Deze tweede soort van algemeenheid noemen wij, bij tegenstelling tegen de verstandsalgemeenheid, begripsalgemeenheid. (Gelijk zoo even, als voorbeeld van eene numerike of verstandsalgemeenheid, een regiment werd bijgebragt, zoo kan hier aan het begrip van het volk herinnerd worden. Wij maken niet ons volk, maar hetzelve maakt ons.) De formele logica, welke niet op den inhoud der gedachten ziet, maakt geen onderscheid tusschen de verstandsalgemeenheid en begripsalgemeenheid, ja er komen, gelijk wij straks zien zullen, gevallen voor, waarin zij juist de laatstgenoemde volstrekt niet als algemeenheid behandelt en evenwel is het zeer doelmatig over de logische oordeelen na te denken, ten einde derzelver onderlinge verhouding vast te stellen; men kan zelfs een geheel uitwendig kenmerk bijbrengen, hetwelk aanwijst, welke universele oordeelen eene bloote verstands- en welke eene begripsalgemeenheid bevatten. Zulke universele oordeelen, in welke het subject eene bloote verstandsalgemeenheid is, bevatten hetzelve *steeds* als een meervoud, verbonden met het woord *alle*, (b.v., alle menschen hebben oogen van verschillende grootte); waartegen bij die, in welke het subject eene begripsalgemeenheid is, het subject ook als een enkelvoud met het bepaalde voorzetsel staan kan (de mensch is redelijk), waarbij mitsdien het oordeel den vorm van een enkelvoud aanneemt. *De mensch* beteekent hier het *begrip* van den mensch.

Een ieder gevoelt het groote onderscheid tusschen de hier, bij wijze van voorbeeld, aangevoerde oordeelen en zonde het ongepast vinden, indien men, bij het eerste, in plaats van alle menschen, zeggen wilde: de mensch. Denken wij over dit onderscheid verder na, dan zien wij, dat in de oordeelen der bloote verstandsalgemeenheid of alheid, iets van een subject gepredicceert wordt, hetwelk slechts toevallig daarmede verbonden is en gevolgelijk slechts op eene uitwendige waarneming rust en juist uit dien hoofde valt de geldigheid van zulk een oordeel weg, zoodra ééne uitzondering aangewezen wordt, b. v., een mensch, welke oogen van gelijke grootte heeft. Dit is natuurlijk, vermits iedere enkele noodig is, om deze *allen* te vormen. Bij het oordeel der begripsalgemeenheid verhoudt zich dit geheel anders, en vermits het predicaat iets uitdrukt, wat tot het subject volstrekt behoort, is het geen bloot empirisch oordeel, maar een oordeel der noodzakelijkheid en vermits verder het algemeene niet het enkele tot zijn substantieel bestanddeel heeft, maar veelmeer vóór de enkelen en boven hen verheven is, zoo blijft het juist daarom waar, ten spijt van alle uitzonderingen, ook wanneer men aantoont, dat, b. v., vele menschen niet redelijk zijn.

Dat alzoo de begripsalgemeenheid en verstandsalgemeenheid van elkander gescheiden kunnen voorkomen, levert een bewijs op van hare reële verscheidenheid. De verwisseling dezer beide wijzen der algemeenheid heeft in het practische dikwijls gevaarlijke dwalingen voortgebragt. Zoo heeft men gezegd, dat de algemeene wil des volks wet moet zijn. Dit is volkomen juist, wanneer men daaronder de begripsalgemeenheid verstaat; immers hetgeen de substantie des volks, wat de geest van dit volk eischt, dat *is* ook overal wet, want de zeden, gewoonten, staatsregeling enz. zijn niets anders dan de uitingen (manifestatiën) van het eigenlijke wezen des volks.

Verstaat men daarentegen onder den algemeenen wil den wil aller enkelen, dan is de bedoelde stelling volkomen valsch, omdat overal enkelen gevonden worden, welke juist het tegendeel willen van hetgeen de geest van hun volk eischt of verlangt. Zekerheid van den eigendom, heiligheid van den echt

enz., zijn bij ons algemeene *zeden*; intusschen kan het zeer ligt gebeuren, dat, indien men allen, ieder voor zich, afvragen ging, wat *zij* wilden, velen, ja welligt de meesten, den eigendom niet zouden willen eerbiedigen en den echt zouden willen schenden. Desniettemin blijft, ook wanneer dit gebeurt, het eerste zedelijkheid, d. i., algemeene wil, het andere onzedelijkheid. Deze voorbeelden mogen voldoende zijn, om alheid van begripsalgemeenheid te doen onderscheiden. Zien wij, na deze uitweiding, waarheen de gevonden tegenstrijdigheid het godsdienstige bewustzijn voert.

Bij alle verandering derhalve, welke het mystische Separatismus met het Ik scheen te beproeven, is de tegenstrijdigheid in het Godsdienstige bewustzijn blijven bestaan en vermits strijd in het bewustzijn gelijk is aan neiging, zoo gaat het mysticismus over in Godsdienstige neiging of het verliest zich daarin (gaat daarin te gronde.)

De neiging echter, gelijk wij die hier terug vinden, is niet meer volkomen dezelfde, zoo als wij haar vroeger (Zie 12e Voorl.) leerden kennen, waar zij naar de mystiek henen voerde. Dáár wist het godsdienstige bewustzijn niets meerders omtrent het doel der neiging, dan dat het zich van de tegenstrijdigheid moest ontdoen; het had echter nog geene pogingen aangewend, welke, terwijl zij schipbreuk leden, tevens aantoonden, van welken aard de oplossing der tegenstrijdigheid *niet* zijn konde. Thans heeft dit bewustzijn evenwel dergerlijke ondervindingen opgedaan.

Eerstelijk is de ondervinding gemaakt, dat die twee zijden niet werktuigelijk verbonden kunnen worden, dat, gevolgelijk, iedere poging, welke het individu, of Ik, in deszelfs empirische enkelheid, met het object verzoenen wil, mislukken moet.

Ten tweede heeft de ondervinding doen zien, dat de terugstootende, sporadische enkelheid van het Ik slechts schijnbaar

opgeheven wordt, wanneer men in de plaats van het individu de alheid der individuën stelt, omdat de begripsalgemeenheid de terugstootende enkelheid (het zich op zichzelf betrekkende wezen der enkelheid) als zoodanig laat bestaan.

Met deze ondervindingen verrijkt, zal mitsdien het bewustzijn thans de neiging voelen naar eene verzoening, waarin beide vermeden worden. Dit is te zeggen: het doel dier neiging zal niet anders kunnen worden bereikt, danwanneer het Ik, hetwelk tot dus verre, als het bloot subjective, terugstootend tegen het object overstond, zich als het ware met de objectiviteit assimileert, of, in plaats der in de mystiek beproefde mechanische verbinding, eene waarachtige, organische vereeniging met hetzelve bewerkt. Dit nu geschiedt, wanneer het Ik ophoudt bloot subjectief te zijn en zich tot eenen vorm van het bewustzijn verheft, waarin het zoowel subjectief als objectief is. Alsdan zal het zich jegens de objectiviteit niet in eene uitsluitende verhouding bevinden, dewijl deze (de objectiviteit) zijne eigen, immanente bepaling geworden is.

Van den anderen kant zal het individu, om zijn doel te bereiken, niet meer een bloot *enkel Ik* mogen zijn, maar zich tot de algemeenheid moeten verheffen; deze moet intusschen de begripsalgemeenheid wezen en uit dien hoofde zullen het niet alle individuën, maar het zal integendeel het Ik, hetwelk zich tot de *werkelijke* algemeenheid verheven heeft, zijn, hetwelk het beoogde doel bereiken zal. Nu maakt, gelijk wij reeds weten, de werkelijke algemeenheid van het individu, het Ik, de eigenlijke zelfstandigheid (substantie) of het inwendige wezen van hetzelve uit, (even als het werkelijk algemeene bij een volk gelegen is in de, zich in deszelfs zeden, Godsdienst enz. openbarende, substantie.) In haar vormt intusschen niet het enkele den substantiëlen grondslag, maar de enkelheid is integendeel in haar opgeheven.

Het individu echter, wanneer het niet slechts subjectief, maar tevens objectief is en wanneer het niet in de verhouding van het enkele, maar in die van het algemeene staat, is niet meer bloot Ik, maar de *rede* of het denken, en de aangeduide godsdienstige neiging vormt alzoo den overgang tot die gestalten van het godsdienstige bewustzijn, waarbij niet meer het individuële Ik in zijne betrekking tot het andere van zich, het object, voorkomt, doch waarbij de rede of de denkende beschouwing zich doet gelden. Deze gestalten zijn niet meer gestalten van het geloof, en derzelver beschouwing maakt het tweede gedeelten van ons onderzoek uit.

Al de gestalten van het bewustzijn, welke wij als zoo vele verschillende wijzen van het op nadenken gegronde geloof (1e Afd.), van den twijfel (2e Afd.) en van de mystiek (3e Afd.), beschouwden, hadden dit met elkander gemeen, dat daarin steeds tegen het Ik, als het subject, een ander, als zijn object overstond. Thans zijn wij tot het punt gekomen, dat de rede, (juist omdat zij de eenheid van het subjective en objective is) zich jegens hetgeen, waarmede zij zich bezig houdt, in eene andere betrekking stelt. Er zal wel niets tegen worden ingebragt, dat wij al de overwogen trappen onder den naam van *gelooven* opgenomen hebben; en zulks te meer, omdat dit woord, in het dagelijksche taalgebruik, zoo velerlei beteekenissen heeft en ook op de tot dus verre overwogen verschillende trappen zelve (welligt enkel met uitzondering van het ongeloof) ter aanduiding van dezelve gebezigd wordt.

Eene andere vraag is het, of er niet, behalve de reeds overwogene, nog vele andere gestalten van het godsdienstige bewustzijn zijn, welk insgelijks dezen naam verdienen? Deze vraag kan in zoover beaamd worden, als er eene menigte schakeringen der overwogene trappen zouden kunnen gevonden worden, welke wij, daar het ons enkel om de zuivere en wezenlijke, d. i., werkelijk van elkander verschillende, te doen was, onaangeroerd lieten. Wanneer evenwel ook nog andere gestalten van het godsdienstige bewustzijn zijn aangevoerd ge-

worden, zoo als de leer van het supernaturalismus, of het standpunt van het volstrekte afhankelijkheidsgevoel en andere, zoo kunnen wij te dien opzigte slechts naar het vervolg verwijzen, waar wij, ter onzer regtvaardiging, de redenen zullen opgeven, waarom wij dezelve als gestalten van het weten en niet meer als gestalten van het geloof beschouwen. Dadelijk bij het begin van het tweede deel zal zich eene gelegenheid aanbieden, om te doen zien, dat de bevoegdheid, om de betrekking der rede tot een gegeven voorwerp als weten te kenmerken, haren grond in de gewone voorstelling heeft. Aldaar zal ook al datgene geregtvaardigd worden, wat in de laatste stellingen van ons betoog nog twijfelachtig mogt schijnen, te weten, of werkelijk onder rede datgene te verstaan is, wat wij als het begrip derzelve bepaalden.

Het eenige wat ons nog te doen overblijft, alvorens wij het eerste deel besluiten, is, na vooraf de noodzakelijkheid te hebben aangetoond, dat het individu niet meer als Ik, maar als rede zich verheft, dat er nu ook nog iets gezegd worde over het *hoe* van dezen overgang, hetwelk vermits het tevens strekt ter opheldering van een in ons betoog gebezigd woord, hier het voegzaamst zijne plaats zal vinden. Wij hebben namelijk gezegd, dat in de ware algemeenheid de enkelheid niet den substantiëlen grondslag vormt, maar integendeel daarin opgeheven is. Onder «opgeheven zijn» is nu niet te verstaan, dat de enkelheid weggeworpen is, niet geweten wordt, maar het woord «opheffen» moet hier in de drie aan hetzelve toekomende beteekenissen (*tollere*, *conservare*, *elevare*) tegelijk genomen worden. In eenen wijsgeerigen zin is iets *opgeheven*, wanneer het wel is waar niet meer geldt, zoo als het gold (derhalve *sublatum est*), doch ook niet verdwenen (derhalve *conservatum*), maar, door eene wijziging, de hoogere waarde verkregen heeft, moment van iets hoogers te zijn (derhalve *elevatum*.) In dien zin wordt de knop der bloem, wanneer deze bloeit, *opgeheven;* hij is niet meer (als knop), bestaat echter nog, maar heeft de hoogere beteekenis verkregen, van kelk der bloem te zijn. (In zoover hij vroeger de hoogste ontwikkeling was, kan men ook zeggen, dat hij is vernederd tot dienst-

baarheid. Van daar de *schijnbare* tegenstrijdigheid, dat men een ding iets opgehevens *of* iets tot moment vernederds laat zijn.) Zoo wordt de mensch, wanneer hij staatsburger wordt, *opgeheven;* hij houdt op, een bloot enkele te zijn, wordt tot een moment teruggebragt, en daardoor juist verheven tot hoogere eer, enz. Even zoo is het Ik, terwijl het zich tot de rede verheft, als opgeheven gesteld. Het houdt op, een *bloot* enkele te zijn, het wordt daardoor echter niet vernietigd; veelmeer erlangt het, doordien het zich tot een dienstbaar moment maakt, eene hoogere waarde.

Onder het opgehevene derhalve, of onder een moment verstaat men datgene, hetwelk, omdat het een ander standpunt verkregen heeft, gewijzigd is en niet meer bestaat als *dat*, wat het vroeger was; even als men gewoonlijk bij den hefboom zegt, dat de verlengde arm deszelven als *moment* werkt, wijl de lengte hier, ten gevolge van de haar aangewezen bestemming, niet meer de beteekenis heeft van lengte, maar die van gewigtsvermenigvuldiger. Hetgeen mitsdien het Ik niet door zamenvoeging (congregatie) met andere individuen worden kon, het algemeene namelijk, dat wordt het wanneer het wordt opgeheven, of, beter gezegd, wanneer het zichzelf opheft.

# TWEEDE DEEL.

## VOORAFGAANDE AANMERKINGEN.

## ZESTIENDE VOORLEZING.

Wanneer het de taak der psychologie is, om al de trappen te ontwikkelen, welke het bewustzijn doorloopen moet, om rede of denken te worden, dan kan ook slechts de psychologie eene eigenlijke bepaling van de rede geven. Even als wij, in ons onderzoek, tot dus verre altijd eene gestalte van het bewustzijn *eerst* hebben laten ontstaan en daarna aan dezelve een' naam

gegeven hebben, even zoo zal de psychologie slechts wanneer zij de rede als een' noodzakelijken ontwikkelingstrap van den geest doet kennen, de bepaling derzelve kunnen leveren. Het schijnt, uit dien hoofde, als moesten wij hier, waar niet de psychologie behandeld wordt, veel uit deze wetenschap lemma's-gewijze ontleenen, om, wanneer wij, bij vervolg, van de rede spreken, niet verstoken te zijn van ieder bepaald begrip derzelve. Met andere woorden, het schijnt, alsof wij hier den strengen zamenhang moesten verbreken en alsof het tweede deel, even als het eerste, zijn afzonderlijk begin moest hebben, hetwelk niet de uitkomst (het resultaat) van het eerste ware, maar het aan de phychologie ontleende begrip der rede.

Indien dit werkelijk het geval ware, dan zoude zulks een bewijs opleveren, dat onze gansche ontwikkeling het karakter der noodzakelijkheid niet bezeten had, vermits het toch volkomen willekeurig gehandeld zou zijn geweest, indien wij niet *dadelijk* het begin hadden gemaakt met datgene, waarmede wij *thans* willen aanvangen. Bij nader inzien verdwijnt intusschen deze schijn en dit gevaar. Namelijk in hetgeen, waarmede wij ons Eerste deel besloten, is werkelijk de overgang tot het Tweede zoodanig gemaakt, dat wat dáár resultaat was, hier de aanvang is.

Dáár heeft zich, namelijk, door de dialectische ontwikkeling der betrekking tusschen het individu (Ik) en de objectiviteit, eene gestalte des geestes, als de waarheid dezer betrekking, voorgedaan, welker bepalingen wij hebben opgegeven en van welke wij vervolgens zeiden, dat deze gestalte des geestes datgene is, wat wij *rede* noemen. Daarmede nu is het hier volkomen eveneens gelegen, als het met alle, door ons overwogen trappen gelegen was, dat is, wij hebben eerst de bepalingen opgegeven, welke het wezen, b. v., van den twijfel uitmaken en daarna gezegd: deze gestalte van het bewustzijn noemen wij twijfel. Wanneer het nu, bij iederen trap, een eerste pligt was, den gekozen naam te regtvaardigen, zoo zal het hier niet anders zijn; wij zullen moeten aantoonen, dat inderdaad het gewone taalgebruik ons regt geeft, om die gestalte des geestes, die wij beschreven hebben, rede te noemen. Hebben wij nu dit aange-

toond, dan behoeven wij geene geleende stellingen (lemmata) uit de psychologie. Want zoodra wij het begrip van dezen trap aangewezen en den gekozen naam geregtvaardigd hebben, hebben wij alles, wat wij behoeven en kunnen de verdere ontwikkeling der rede in oogenschouw nemen, zonder verder acht te slaan op datgene, wat de psychologie overigens nog van het wezen der rede mogt zeggen.

Wanneer wij, derhalve, gezegd hebben «dat het Ik, zoodra het evenzeer subjectief als objectief is en niet meer in de betrekking van het enkele, maar in die van het algemeene verkeert, zich daardoor tot de rede opgeheven heeft», dan zullen wij, nadat wij deze bewering in de eerste plaats door het taalgebruik en onze gewone voorstelling gestaafd hebben, de dialectische ontwikkeling der rede, die voor ons *niets anders* is, dan hetgeen wij hiervoren als haar begrip opgaven, kunnen overwegen, zonder ons verder daarom te bekommeren, of de speculative psychologie nog op andere bepalingen, dan deze beide van objectiviteit en algemeenheid, als tot het wezen der rede behoorende, aandringt. Wij zullen mitsdien onder rede, na vooraf de keus der uitdrukking geregtvaardigd te hebben, *slechts* verstaan, wat hiervoren als doel der neiging aangeduid is. Maar juist omdat wij *slechts* dit daaronder verstaan, zal ons verder onderzoek volstrekt geene nieuwe, om zoo te zeggen aan de psychologie ontleende onderstelling, bij wijze van tweede begin, noodig hebben. Het komt, derhalve, slechts op het volgende aan: Verstaan wij onder rede gewoonlijk iets van dien aard, als dat, wat uit ons betoog voortvloeide? Deze vraag bevat de twee andere in zich, of algemeenheid en objectiviteit het karakter der rede uitmaken?

*a) Is de rede algemeen zelfbewustzijn?* Nemen wij het algemeene niet in den zin der verstands-, maar in dien der begripsalgemeenheid, dan zal, even als onder den algemeenen wil des volks niet de gemeenschappelijke wil aller enkelen te verstaan is, maar integendeel de substantie, die den grond uitmaakt van alle afzonderlijke willen, onder algemeen zelfbewustzijn niet anders verstaan kunnen worden, dan de substantie van het bewustzijn, datgene, wat een zelfbewustzijn in het algemeen mo-

gelijk maakt en zijn innigst wezen daarstelt. Is dit nu zoo, dan beteekent de vraag, wat dan het algemeene in het bewustzijn is, volkomen hetzelfde als deze : waardoor onderscheidt zich de van zichzelven bewuste mensch van alle andere schepselen? Want het opgeven van het wezen van een geslacht (*genus*) heet: hetzelve van alle andere geslachten onderscheiden en, omgekeerd, het opgeven van deszelfs specifiek verschil van alle andere geslachten, heet: bepalen, waarin zijn wezen bestaat. Bij alle aanwezige onderscheiden van het ongevederden tweebeenig-zijn af, tot op het gemis van het *os intermaxillare* of het bezit van oorlellen, hebben wij het gevoel, dat deze onderscheiden onwezenlijk, toevallig zijn; het gezonde oordeel zegt, dat de mensch zich door de rede, door het denken van het dier onderscheidt. Indien men zegt, dat de physiologie of de natuurlijke geschiedenis op deze onderscheiden niet behoeft te letten, wijl zij den mensch moet beschouwen, in zoo verhij een dier is, dan maakt men de physiologie toteene wetenschap, die op eene onwaarheid berust. De mensch is geen dier, derhalve kan alleen de onkunde hem als dier beschouwen en met hetzelfde regt, waarmede men verlangt, dat worde aangewezen, wat den mensch, in zoover hij een dier is, toekomt, zou men ook kunnen verlangen, dat worde aangewezen, wat hem toekomt, in zoover hij een vogel, of een aap is.

Het bewustzijn, dat het de rede, het denken is en slechts dit, hetwelk de mensch van het dier onderscheidt, is zoo zeer het gewone, dat daarom het taalgebruik den mensch, welke de rede verloochent, met het dier gelijk stelt. Gaan wij na, in welke gevallen men van eene verloochening der rede, of van 's menschen gelijkheid aan het dier spreekt, dan zal het ons ook nog van eene andere zijde duidelijk worden, waarom algemeenheid het karakter der rede is. Het dier bevindt zich steeds in dezen of genen afzonderlijken toestand, in welken het geheel opgaat, de mensch daarentegen is boven al deze afzonderlijke toestanden verheven; terwijl het dier geheel in zijne driften en begeerten op (verloren) gaat, terwijl het *geheel* honger, *geheel* vrees, *geheel* trouw is (een dier kan te gronde gaan, omdat het voorwerp zijner gehechtheid sterft),— onder-

scheidt de mensch, welke in al deze afzonderlijke toestanden *zijn* kan, zich van hetzelve, staat mitsdien, als het algemeene, in verhouding tot deze enkele aandoeningen, begeerte enz. Waar de mensch geheel in eene begeerte opgaat, ook geheel begeerte is, daar noemt men hem dierlijk, omdat hij het voorregt van den mensch prijs gegeven heeft; men voert hem dan te gemoet, dat hij redelijk moet zijn, d. i., als iets algemeens dáár staan, dat hooger is dan deze afzonderlijkheden, of, dat hij bedenken moet, (denkend verhoudt de mensch zich insgelijks, wanneer hij zich niet door zijne afzonderlijke aandoeningen leiden laat, maar wanneer hij zich aan de gedachte, als het algemeene in hem, toevertrouwt.)

Al deze spreekwijzen toonen aan, dat het in de gewone voorstelling hetzelfde beteekent, als men zegt, dat de mensch zich gedraagt als redelijk, denkend, of als algemeen, en niet als bloot individu. De hiervoren bijgebragte, tot een alledaagsch spreekwoord gewordene, zekerheid, dat de rede den mensch van het dier onderscheidt, duidt verder ook aan, dat de rede het algemeen menschelijke is. In beide opzigten kennen derhalve onze gewone voorstellingen aan de rede het karakter der algemeenheid toe. Maar juist omdat aan de rede algemeenheid toekomt, in den zin der begripsalgemeenheid, vooronderstelt de gewone voorstelling, dat de rede, ook in den zin der verstandsalgemeenheid, algemeen bewustzijn is, een bewustzijn, hetwelk allen gemeenschappelijk is, of althans zijn *moet*. Niet omdat *allen* rede bezitten, is de rede het algemeene in den mensch, maar omdat zij het algemeene is, verlangt en verwacht het gewone bewustzijn, dat zij niet slechts het karakter bezitte van iets, wat nog zou moeten worden gerealiseerd, maar inderdaad gerealiseerd, zich in allen als het gemeenschappelijke vertoone; het verwacht dit zoozeer, dat alle voorbeelden van het tegendeel aan hetzelve slechts als uitzonderingen op den regel, als anomaliën voorkomen.

Immers, terwijl een iegelijk onzer zijne meeningen, opvattingen, of zijnen eigen smaak heeft, welke iets louter individueels is en het onbedorven gevoel hier de particulariteiten gelden laat, omdat *de gustibus non est disputandum*, laat

dit gevoel, waar het de rede en op de rede gegronde waarheden geldt, eene zoodanige verscheidenheid niet toe, vermits het zich er tegen verzet, om als het ware vele van elkander onderscheidene reden aan te nemen. Wij hebben hier het bewustzijn, dat, vermits er maar ééne rede is, de rede noodzakelijk aan allen hetzelfde zeggen moet. Bij bloot bijzondere dingen, zoo als bij neigingen, oordeelvellingen op het stuk van smaak, laat men de bijzondere meeningen haren gang gaan; bij datgene, wat het substantiële van den mensch betreft, pligt, regt, waarheid, daar houden die «meeningen» op, wijl zij niet meer mede te spreken hebben. Wanneer wij, in opzigt tot deze aangelegenheden, anderen overtuigen willen, dan voegen wij hem toe, dat hij moet nadenken, vermits wij zeker zijn, dat zijn denken hem insgelijks daarheen moet brengen, waar ons denken ons gebragt heeft. Hielden wij het denken niet voor hetgeen aan allen gemeen is, maar voor iets individueels, dan behoorde juist tegen het denken gewaarschuwd te worden, even als men thans gewoonlijk iemand toevoegt, dat hij niet eigenzinnig moet zijn, of dat hij zich aan zijne luimen en bloote gewaarwordingen moet ontrukken, als datgene, wat hem juist van alle andere scheidt en eene afgezonderde plaats doet innemen. Na al het gezegde zal het wel niet meer tegengesproken kunnen worden, dat onze bewering, volgens welke de rede algemeen bewustzijn is, niet strijd met de voorstelling, die men gewoonlijk aan dat woord verbindt.

Maar indien nu de rede dit is, dan schijnt zich hier eene tot dus verre niet vooruit geziene zwarigheid op te doen. Den overgang van het eerste gedeelte van ons onderzoek tot het tweede hebben wij in dier voege gemaakt, dat wij de noodzakelijkheid inzagen, dat het enkele bewustzijn zich tot het algemeene bewustzijn moest verheffen; dit noemden wij nu rede of denken. Is nu het bewustzijn in deze gestalte *overgegaan*, dan schijnt het, dat alle door ons overwogen trappen vóór dien overgang redeloos, gedachteloos zijn geweest, iets, wat men evenwel ten aanzien van het geloof, of van den twijfel, of eindelijk ook van de mystiek niet zou kunnen beweren. Wil men dit echter niet beweren, dan doet zich de vraag op, in hoe-

ver dan het bewustzijn thans rede *geworden* is? De verhouding tusschen die gestalten en de thans bereikte, is de bij Aristoteles voorkomende verhouding van datgene, wat *δυνάμει* is, tot dat, wat *ἐνεργείᾳ* is; eene verhouding, welke in de middeleeuwen en in lateren tijd als die van de *potentia* tot den *actus* aangeduid wordt. Het als *δυνάμει* of *potentia* zijnde is, niet slechts volgens de logische, maar ook volgens de reële mogelijkheid, (even als in de kiem de boom voorhanden is, welke, wanneer de voorwaarden zijner ontwikkeling zich voordoen, zich uit de kiem ontwikkelt), weshalve bij Aristoteles de bekwame veldheer reeds vóór den slag *δυνάμει* overwinnaar is.

Deze zelfde verhouding wordt nu op de meest naauwkeurige wijze daargesteld, wanneer men datgene, wat slechts *aan zich* (volgens zijn wezen of bestemming) is, onderscheidt van dat, wat als zoodanig *gesteld* werd. Onder dat, wat iets *aan zich* is, verstaat men zijn eigenlijk wezen, zoo als het zich evenwel nog niet naar buiten vertoond (geëxpliceerd) en door dit uitwendig worden (deze explicatie) bevestigd heeft. Heeft zich nu dit wezen door deszelfs ontwikkeling werkelijk gemaakt, dan zegt men, dat het als dat, wat het aan zich was, is *gesteld* geworden. Zoo bestaat, b. v., de gansche ontwikkeling van den mensch daarin, dat hij, die aan zich een redelijk wezen is, ook een redelijk wezen worde, zich als zoodanig *stelle* (De taal is rijk aan uitdrukkingen, die deze betrekking aanduiden en vaak doet zich als eene toevallige homonymie voor, wat werkelijk eenheid des begrips is. Wat het een of ander slechts aan zich is, drukt men ook zoo uit, dat dit zijne bestemming is; de ontwikkeling bestaat dan daarin, dat het ontwikkelende zich *bestemme* tot dat, waartoe het bestemd is, of wat het aan zich is. In dien zin zegt men, dat iemand datgene wat hij slechts aan *zich* is, ook juist daarom slechts *aan* zich heeft. Is de mensch slechts aan zich redelijk, zoo heeft hij de rede ook eerst *aan* zich, of de rede wordt hem bijgebragt door opvoeders enz.; is hij daarentegen als redelijk gesteld, dan heeft hij de rede in zichzelven.)

Vermits, wanneer datgene gesteld wordt, wat de bestemming

van iets was, dit nu geworden is tot datgene, wat het eigenlijk of in *waarheid* is, zoo zegt men, op dien grond, van den trap van het gesteld-zijn, dat hij de waarheid is van het aan-zich-zijn. Zoo is de knop, volgens hare bestemming (of *aan zich*), kelk van den bloesem; de kelk is derhalve de waarheid van den knop, vermits nu eerst de knop, die eigenlijk of in waarheid kelk is, *als* kelk gesteld is. De overgang van den knop tot kelk bestaat derhalve slechts daarin, dat de knop *als dat* geworden of gesteld is, wat hij *aan zich* was.

Passen wij dit nu op ons onderwerp toe, dan is, wijl de rede het wezen, de bestemming van het zelfbewustzijn is, dit bewustzijn allezins reeds rede, denken geweest, doch niet *als* rede of als denken. In al de gestalten, die wij overwogen, laten zich trappen van het denkende wezen herkennen (een dier is noch dogmatist, noch nihilist), doch niet als het denkende. Zij waren denken, doch slechts aan zich, en het geloof brengt het niet verder dan tot de *aan*-dacht. Dat deze toestand, in welken het denken als het ware verscholen (*latens*) was, in den toestand overgaat, waarin het als denken te voorschijn treedt, vrij wordt, dit maakt den overgang uit. De overgang was alzoo daarin gelegen, dat werd aangetoond, dat het geloovende Ik *worden* moest, wat het (aan zich) als het ware onbewust was, even als de *foetus*, juist omdat hij mensch is, bij de geboorte tot een een mensch wordt.

*b.) Komt aan de rede het predicaat van objectiviteit toe?* Ook deze vraag heeft slechts de beteekenis: of het met de gewone voorstelling overeen te brengen is, wanneer men zegt, dat aan de rede, aan het denken, objectiviteit toekomt. Dit aan te toonen, schijnt zoo veel te noodzakelijker, maar ook zoo veel te moeijelijker, als, in onze dagen, algemeene bijval geschonken wordt aan zekere opvatting, die de rede slechts voor iets individueels, het denken slechts voor een subjectief bedrijf schijnt te houden. Volgens deze opvatting wordt het denken aan de werkelijkheid tegengesteld en wil men iets als iets onwerkelijks en derhalve van alle objectiviteit ontbloot aanduiden, dat zegt men, dat het *slechts* eene gedachte is, of ook, *slechts* eene idee. Dat wij echter, ten spijt van deze opvatting,

die, als de vrucht van menig subjectief-idealistisch stelsel, zich van de algemeene beschaving heeft meester gemaakt, niettemin, in onze gewone voorstellingen, aan de rede, het denken, objective realiteit toekennen, laat zich door vele alledaagsche spreekwijzen — eene spreekwijze nu is *altijd* eene wijze van denken — aantoonen.

Wij zeggen; b. v., dat er rede in de wereld is, waarmede wij niet willen te kennen geven, dat in de wereld enkele wezens zijn, in welke zekere bewegingen plaats hebben, hetzij dan van de hersenzenuwen of ook van dat, wat wij ziel noemen; maar wij willen daarmede zeggen, dat hetgeen zich in de wereld openbaart, de rede, als het ware het goddelijke, is; dat mitsdien de rede niet slechts in ons hoofd huist, maar zich ook in de werkelijkheid vertoont. Even zoo zijn wij gewoon, te zeggen, dat men door nadenken het wezen der dingen leert kennen. Nu is toch, vermits de dingen zelve niet in ons hoofd komen, datgene, wat wij door het denken verkrijgen, wel niets anders dan gedachte; derhalve drukt men door deze stelling ook niets anders uit, dan dat het wezen der dingen gedachten zijn. (Hier zou het inderdaad zonderling zijn, wanneer men van deze gedachten, welke het wezen der dingen uitmaken, wilde zeggen, dat het *slechts* gedachten zijn; bijna zou het minder vreemd klinken, als men van de dingen zeide, dat zij geene gedachten, maar slechts dingen zijn.) Derhalve zegt men ook volkomen juist, dat de mensch moet trachten, *zich* in de dingen terug te vinden (of ook zich in dezelve te vinden), dat is, dat hij in dezelve zijn eigen wezen moet zien. Van dengenen, die zich zoo in het object, in de dingen, vindt, zegt men, dat hij in zijne verhouding tot dezelve redelijk is, zich redelijk gedraagt; waartegen wij van hem, welke zich volstrekt in niets vinden kan, gewoon zijn te zeggen, dat hij als een dom- oor alle dingen voorbij loopt. Even zoo wordt ook gezegd, wanneer de mensch iets heeft ingezien, dat hij achter het ingeziene gekomen, of in hetzelve ingedrongen is; al hetwelk bewijst, dat de rede, het denken, werkelijk in de dingen gevonden wordt.

De redelijk, denkende, beschouwing bestaat daarin, dat

men in alles de wet, de rede, derhalve zichzelven, weder erkent. Het begrip der rede is, mitsdien, zelve objectief te zijn en deswege in het object niets, wat wezenlijk van haar verschilt, maar zichzelve te vinden. Is dit nu haar begrip, zoo is dit voor 's hands nog maar de bestemming, welke zij bereiken moet. Wel is waar is de rede van aanvang af rede; zij kan zich derhalve nimmer zoo in betrekking stellen tot het object, als het enkele Ik, hetwelk in het object zijn tegendeel tegen over zich heeft, doch deze wezenlijke andere betrekking, welke de rede op het object heeft, verhindert evenwel niet, dat zij er eerst langzaam toe komt, bij ondervinding te leeren, hoe zij zich eigenlijk of ten allerlaatste jegens hetzelve verhoudt.

Wij hebben hiervoren den overgang tot de rede vergeleken met dien van het foetusleven tot het leven van den geboren mensch, en hoewel deze, in den eigenlijken zin, meer dan het foetus, mensch genoemd kan worden, zoo is evenwel ook het nieuw geboren kind, hoezeer niet meer foetus, maar reeds mensch, niet mensch in zijne volle, allerlaatste waarheid, maar hij moet zich daartoe eerst nog ontwikkelen, of het *worden*. Even zoo is de rede niet meer slechts een subjectief, enkel Ik, en ook zijn de objecten niet meer iets geheel van haar verschillend, maar de objecten bevatten zelve de rede, zijn de spiegel derzelve. En echter (gelijk wij zien zullen) komt de rede eerst na eene lange reeks van ontwikkelingen daartoe, om zich in de voorwerpen *tamquam in speculo* te herkennen en dus speculative kennis te zijn. In de eerste plaats verhoudt de rede zich zóó tot de voorwerpen, dat zij zichzelve in de voorwerpen vermoedt of vooronderstelt, en met deze (idealistische) zekerheid, dat zij gedachte, rede, zichzelve, in de voorwerpen zal vinden, nadert zij dezelve, en hare ontwikkeling, welker afzonderlijke stadiën wij zullen moeten beschouwen, bestaat daarin, dat langzamerhand deze hare verwachting steeds meer bevestigd wordt en zij eindelijk zich geheel in de voorwerpen en in de voorwerpen slechts zich gevonden heeft.

Indien wij al deze te doorloopen stadiën met den naam van *weten* bestempelen, dan beveelt zich deze naam *eerstelijk* aan door zijne onbepaaldheid. Eene geheel andere overtuiging is

het, die wij hebben, wanneer wij iets ondervonden of waargenomen hebben; en wederom eene andere, wanneer ons iets verzekerd is geworden; en nog eens, eene geheel andere, wanneer wij iets als noodzakelijk hebben ingezien. Evenwel bestempelen wij al deze wijzen van overtuiging met den naam van weten en spreken van een empirisch, historisch, speculatief weten enz. Een zoodanige naam nu, welke voor verschillende ontwikkelingstrappen geschikt is, hebben wij hier noodig, waar wij eene ontwikkeling beschouwen willen. Tot dit voordeel, hetwelk ook andere uitdrukkingen, gelijk overtuiging, voor-waar-houden enz. mede in zich mogten vereenigen, komt echter, in de *tweede plaats*, nog dit, dat onze gewone voorstelling bij het woord weten werkelijk datgene denkt, hetwelk wij als het wezen der redelijke kennis hebben leeren kennen. Vestigen wij het oog op een volstrekt gewoon geval, waarin men van weten, in tegenstelling van gelooven, spreekt, dan zegt men meestal: ik had het gehoord en geloofde het; maar nu zag ik zelf toe, nu ben ik zelf er achter gekomen; thans weet ik het.

In dit geval bestaat alzoo het weten daarin, dat men *zelf daarbij* geweest is; gelooven kan men ook, wat volstrekt geene beteekenis voor ons heeft; wanneer men echter zelf daarbij is geweest, zelf daar achter is gekomen, heeft men, (even als hiervoren ten aanzien van de rede is aangetoond), slechts zichzelven in het ingeziene gevonden. Vermits nu de rede, uit hoofde van haar objectief karakter, zich in het object terug vindt, zoo komt het objective karakter ook aan het weten toe. Even zoo komt, volgens onze gewone voorstelling, aan hetzelve ook het karakter der algemeenheid toe. Niemand kan men er toe dwingen, om met ons te gelooven, wat wij gelooven; maar hetgeen men weet, kan men bewijzen. Iets bewijzen nu heet, hetzelve als algemeen geldig uiteen zetten; op het gebied van het weten houden alzoo de bloot afzonderlijke opvattingen op; indien iemand niet in onze meening deelt, dan laat men zich dit welgevallen, zonder zich daarover te bekommeren, dewijl eene meening, enkel omdat zij de onze is, volstrekt niets vooruit heeft boven die van een' ander.

Wanneer integendeel aan datgene, wat wij weten en diensvolgens bewijzen kunnen, eene bloote opvatting overgesteld wordt, dan baart dit verdriet, omdat hetgeen, wat algemeene geldigheid bezit, daarbij als een slechts bijzondere gril behandeld wordt.

Gelijk wij derhalve aan het eerste deel van ons onderzoek het opschrift: Geloof gaven, zoo zullen wij ons in het tweede deel met het Weten bezig houden. En wanneer men nu een in zich afgesloten geheel, of een stelsel van stellingen, die tot het weten behooren, Wetenschap noemt; wanneer men voorts de wetenschap van den inhoud des geloofs, theologie noemt, dan zal het u niet verwonderen, wanneer wij, terwijl in het eerste deel inzonderheid gestalten van het godsdienstige bewustzijn overwogen werden, hier veelmeer theologische beschouwingen in aanmerking nemen zullen. Het is hier niet meer te doen, om de wijzen van het geloof, maar om de verschillende wijzen, waarop de inhoud van het geloof geweten wordt. Dit verschil is ook de grond, waarop ik, wat bij het eerste deel niet geschied is, hier het opschrift van het tweede deel reeds bij den aanvang van hetzelve genoemd heb. Ik heb daardoor het bevreemdende, wat er in gelegen kan zijn, dat hier voornamelijk van theologische en niet van godsdienstige beschouwingen sprake is, reeds vooraf willen uit den weg ruimen. Wij moeten alzoo de verschillende ontwikkelingstrappen van het weten overwegen, van den ondersten af tot aan den hoogsten toe, en zulks in zijne betrekking tot den godsdienstigen inhoud.

## EERSTE AFDEELING.

### ZEVENTIENDE VOORLEZING.

Thans alzoo begeeft het tot denken opgeheven Ik, of de rede, zich tot het object. Juist omdat zij het moment der objectiviteit zelf in zich heeft, komen de objecten niet meer als iets wezenlijk van haar verschillends haar te gemoet; bij de beschouwing

der voorwerpen vertoonen deze zich niet als het onredelijke, maar de rede verhoudt zich tot dezelve zóó, dat zij in hen hare eigen bepalingen terug vindt.

Maar, gelijk wij zagen, het wezen en de bepaling der rede is algemeenheid; de rede nu, dewijl zij zich tot de voorwerpen zóó verhoudt, dat zij hare eigen bepalingen in dezelve herkent, verhoudt zich mitsdien tot de voorwerpen niet in zoover zij enkele zijn, maar tot het algemeene in dezelve en de enkele voorwerpen hebben voor haar geene waarde, maar wel het algemeene in hen.

Het algemeene in de voorwerpen en het redelijke in dezelve is de wet. Deze vertoont zich aan de rede als het wezenlijke. De rede, wanneer zij het wezenlijke en onwezenlijke in de voorwerpen onderscheidt, en slechts het algemeene, de wet, als het wezenlijke uit dezelve opvat, *ondervindt*, *ervaart*, of is *Weten door ervaring*.

Alvorens wij er toe overgaan, om dezen vorm van het weten op het theologische gebied weder op te sporen, dient vooraf over datgene, wat wij hier als het wezen der ervaring bepaalden, het een en ander herinnerd te worden, te meer, omdat men daartegen soms bedenkingen zou kunnen inbrengen. Immers, terwijl niet alleen het gewone taalgebruik bij het ervaren meer op een lijdelijk aannemen schijnt te doelen, en ook bij het ervaren verwacht, dat de ervarende rede niet zichzelve, maar iets *nieuws* ervare, zoo schijnt het daarenboven, dat zich aan onze begripsbepaling een nog veel gevaarlijker vijand, dan het gewone en vaak onnaauwkeurige taalgebruik, tegenstelt. Men beroept zich, namelijk, op dezulken, die uit den aard der zaak het meest er toe bestemd zijn, om ervaringen te maken en ook de meeste gemaakt hebben, mitsdien het best van allen weten moeten, wat ervaring is. Deze zijn zij, welke de zoogenaamde empirische wetenschappen beoefenen, bovenal de onderzoekers der Natuur.

Gaarne wil ik toegeven, niet alleen, dat deze meer dan

anderen bestemd zijn, om ervaringen te maken en dat zij, gemiddeld, meer en belangrijker ervaringen gemaakt hebben, dan door anderen gemaakt zijn, doch daaruit te besluiten, dat zij nu ook het best moeten weten, wat ervaring is, zoude even zoo voorbarig gehandeld zijn als wanneer ik wilde beweren, dat, vermits ik mijnen rok drage, ik hem ook het best van allen moet kunnen naaijen, of, dewijl ik veel papier beschrijf, ik ook het best moet weten op te geven, hoe hetzelve vervaardigd wordt. Het zal dus veel raadzamer zijn, om van hen, die veel ervaringen gemaakt hebben, het minst te verwachten, dat zij weten zullen, wat ervaring is. Want vermits wij, naarmate iemand een bekwamer natuur- of scheikundige is, moeten vooronderstellen, dat hij in gelijke mate al zijne tijd en krachten aan de natuur- of scheikunde te koste heeft gelegd, zoo veel te meer moeten wij aannemen, dat hij geenen tijd heeft gehad, om zich met andere dingen bezig te houden.

Tot deze anderen dingen nu behooren ook alle psychologische onderzoekingen, van welke de vraag: wat ervaring is? geene der onbelangrijkste is. Het gezag der Natuurkundigen behoeft ons derhalve, van nabij bezien, niet af te schrikken en wij kunnen, zonder ons door hunne autoriteit te laten overbluffen, hunne uitspraken over het wezen der ervaring vrijelijk toetsen. Doen wij dit, dan ontmoeten wij allereerst den eisch, dat men in ieder gebied, waarin het op ervaringen aankomt, niet zijne gedachten aan de dingen behoort toe te voegen (dat men er met zijne gedachten van af moet blijven), omdat men anders derzelver wezen niet juist zou inzien. Laat ons echter geheel afstand doen van het voordeel, hetwelk wij op onze tegenpartij hebben, daar het zich gemakkelijk laat aantoonen, dat zij, die zoo spreken, steeds zelve gedachten er ondermengen en, b. v., tot de beschouwing der Natuur overgaan, in de onderstelling dat ook de scheikundige verwantschap ten slotte toch niets anders, dan de werktuigelijke aantrekking zijn kan, of omgekeerd, vergeten wij geheel de poriën, de molecules enz., welke, vermits geene ervaring dezelve weet aan te wijzen, slechts denkbepalingen zijn, — laat ons over dit alles heen stappen en slechts vragen, wat dan eigenlijk de zin is van den eisch,

dat men er geene gedachten onder mengen moet? Letterlijk genomen, beteekent dit: de dingen besehouwen zonder gedachten, alzoo gedachteloos, gelijk de dieren doen, van welker physische of chemisehe kennis evenwel tot dus verre nog niets gebleken is. Misschien noemt men dit eene verdraaijing en zegt men, dat de zin van den genoemden eisch deze is, dat de empiricus zich zuiver lijdelijk, slechts ontvangend moet verhouden.

Met ter zijde stelling van het barbaarsehe, hetwelk er in gelegen is, dat men van eene bloote lijdelijkheid des geestes spreekt (in welks begrip werkdadigheid ligt opgesloten); afgezien daarvan, dat ontvangen reeds eene werkdadigheid in zich bevat; afgezien van dit een en ander, vraag ik: waarom spreekt men dan toch van ervaringen *maken*, indien men zonder werkzaamheid ervaart? waarom roemt men *hem*, die ervaringen gemaakt heeft en niet de dingen, welke op hem inwerkten en hem de ervaring verschaften? Ook eene blinde kip kan toevallig iets vinden en de empirici vernederen dus zichzelve, wanneer zij hunne ervaringen besehouwen als de bloote uitkomst van gelukkige toevallen.

Eene dergelijke vordering, als de tot dusverre overwogene, doch nog meer indrukmakend, door zekeren woordenpraal, is deze, dat de natuuronderzoeker «een spiegel der werkelijkheid moet zijn en dus alles zóó vertoonen moet, als het zich vertoont.» Van een redelijk mensch te vorderen, dat hij een spiegel zij, is voor hem nog meer vernederend, dan dat men van hem verlangt, een aap te zijn, omdat een aap nog altijd veel hooger staat, dan een bloote spiegel. Maar indien de mensch werkelijk zich daartoe wilde verledigen, om alles slechts zóó te vertoonen of daar te stellen, als het zieh in de werkelijkheid voordoet, dan zouden er *nooit* ervaringen voorkomen, maar slechts enkele opgaven. In de (empirische) werkelijkheid doet zich geen onderscheid tussehen het wezenlijke en onwezenlijke gelden; het eene is niet meer werkelijk, dan het andere; indien nu de empiricus alles *slechts zóó* moest daarstellen, als het in de werkelijkheid voorkomt, dan zoude hij, bij het instorten van een huis, de omstandigheid, dat het geene fondamenten had,

niet voor gewigtiger houden, dan deze, dat het eene donkere kleur had.

Ongeduldig over zulke tegenwerpingen, zal de empiricus eindelijk zeggen, dat men hem ongerijmdheden te laste legt, en dat het wel van zelf spreekt, dat de aandacht zich vestigen moet op *datgene*, waarop het *aankomt*. Meer beöogen wij ook niet met onze bewering, want komt het op het eene, als het wezenlijke, aan en op het andere niet en is in de werkelijkheid het wezenlijke en onwezenlijke niet van elkander gescheiden, dan bestaat de ervaring daarin, dat uit het overige, bloot aanwezige, het wezenlijke genomen wordt. Letten wij verder op *hetgeen* door de empirici uit de enkele voorwerpen als het wezenlijke voor den dag wordt gebragt, dan is dit niets anders, dan het algemene in alle enkele gevallen. (Een op zichzelf staand factum, b. v., wanneer iemand eenen slag bekomen heeft, wordt door niemand eene ervaring genoemd; wel zegt men, dat slagen pijn veroorzaken.)

Dit algemeene is echter niet datgene, wat zich in alle, of althans in de meeste gevallen vertoonde, maar, al deden zich ook nog zoo vele uitzonderingen voor, de *wet* is het alleen wezenlijke, d. i., dat, waarin de rede zichzelve erkent. Wanneer, bij de beschouwing van voorwerpen der Natuur, zich iets met het karakter eener wet vertoont, dan zegt men: *dit* leert de ervaring en zegt zulks met regt zoo lang, tot dat niet alleen uitzonderingen op deze wet voorkomen, maar zich ook eene andere tegenovergestelde wet vertoont. Zoo zegt men *met volkomen regt*, dat de scheikundige stoffen zich naar bepaalde verhoudingsgetallen verbinden, hoezeer er vele voorbeelden zijn, die verbindingen vertoonen, welke deze wet niet volgen; zoo zegt men met regt, dat de diamant of eenig ander kristal eene zekere bepaalde regelmatige gestalte aanneemt, hoezeer *nog nimmer* zich iemand heeft opgedaan, die dezelve mathematisch naauwkeurig aantoonde. Men zal, op het standpunt der ervaring, wel niet van die beweringen afzien, zoolang er geene andere wet voor de vermengings-verhoudingen, of een andere kristalvorm voor deze ligchamen zal gevonden zijn.

Gaan wij nu na, hoe zich deze gestalte der rede op het Gods-

dienstige gebied vertoonen zal, dan stond tot dusverre, het voorwerp des geloofs, als het andere van het Ik, tegenover het Ik; thans echter, nu de rede, het denkende Ik, tot het object toetreedt, zal het niet meer het object, hetwelk het andere van hem is, behoeven aan te nemen, dat is, niet meer het geloovende Ik zijn.

Maar vermits het wezen der rede medebrengt, het wezenlijke uit het object te voorschijn te doen komen, zoo zal thans ook het voorwerp des geloofs zich voordoen als een voorwerp, waarin naast het wezenlijke ook iets onwezenlijks voorkomt, en slechts het eerste zal het karakter der waarheid bezitten. Dit wezenlijke nu is niets anders, dan datgene, waarin de rede haar eigen wezen erkent.

Wanneer de rede in het voorwerp des geloofs (zoo als in de Godsdienstleer), op het wezenlijke ziet, maar slechts datgene als zoodanig erkent, wat met de substantie van het denkende Ik verwant en in wezen gelijk met hetzelve is, komt zij in de betrekking van Godsdienstige ervaring. Op dit standpunt staat de *Theologie der zoogenaamde practische Christenen.*

In de eerste plaats moet hier iets over deze namen gezegd worden. Onder *practisch* moet men hier niet verstaan *werkzaam*, want vermits ieder Christen billijkerwijze werkzaam is, zoude dit bijvoegelijke naamwoord niet bekwaam zijn, het specifieke onderscheid tusschen de eene zienswijze of den eenen trap en al de andere uit te drukken. Het gewone taalgebruik onderscheidt beide ook uitdrukkelijk van elkander, wanneer men, b. v., van iemand zegt, dat hij zeer werkzaam is, veel doet, maar evenwel niet practisch is. Het begrip van het practische namelijk is een geheel eigendommelijk begrip. In alle gevallen, waarin wij dit woord bezigen, b. v., een practisch mensch, een practische raad, practische theologie enz., is wel is waar eene betrekking op werkzaamheid gesteld, doch niet die werkzaamheid zelve gemeend. *Practisch is datgene, wat de bekwaamheid om voort te brengen* in zich bezit, of dezelve

*geeft en bevordert.* Uit dien hoofde kan het practische zeer dikwijls van zuiver theoretischen aard zijn, gelijk, b. v., de practische theologie niets anders is, dan eene theorie der geestelijke praxis. Wanneer ik voorts het woord *zoogenaamd* er bijvoeg, dan moet daarmede volstrekt geen kwade zin verbonden worden, even als waren de Christenen niet datgene, waarvoor zij zich uitgeven, maar dit woord werd hier gebruikt, om aan te duiden, dat de hier gebezigde uitdrukking enkel de waarde heeft van een' *naam*. Onder practische Christenen, of, zoo gij wilt, de belijders van het practische Christendom, versta ik dezulken, welke, in de Christelijke leer, slechts gewigt hechten aan datgene, wat practisch is, d. i., wat eene werkzaamheid voortbrengt, en zoo vaak zij de Christelijke godsdienstleer als waar willen bewijzen, zulks altijd daardoor doen, dat zij op hare practische natuur heenwijzen.

Welk regt hebben wij nu, om van hen te zeggen, dat zij aanhangers zijn van een godsdienstig empirismus, indien men dit woord gebruiken mag? Al dadelijk zouden wij ons daarop kunnen beroepen, dat door deze rigting uitdrukkelijk het grootste gewigt wordt gehecht aan de godsdienstige ervaring. Wat nu ervaring is, hebben wij zoo even gezien en het laat zich ook gemakkelijk aantoonen, dat onder *die* ervaring, van welke het practische Christendom spreekt, niet iets verstaan wordt, wat geheel anders is, dan hetgeen wij daaronder verstaan. Deze ervaring, namelijk, wordt ook wel *inwendige* ervaring of bevinding genoemd, en daarmede wordt zij tegen die wijze van doen overgesteld, welke iets als geheel uitwendig tegen haar overstaands, als een bloot object, aanneemt. Men moet de waarheid niet slechts kennen, maar *inwendig* ervaren, ondervinden, d. i., als iets, wat men in zichzelven vindt, hetwelk juist uit dien hoofde iets is, wat met ons inwendig wezen verwant en daarmede zamengesmolten is.

En juist uit dien hoofde is deze rigting historisch opgetreden in tegenstelling tegen die godsdienstige zienswijze, welke de waarheid als iets uitwendigs beschouwde, hetwelk, even als elk ander voorwerp, moet worden aangenomen, d. i., tegen het Dogmatismus. Tegen de doode orthodoxie der zeventiende

en achttiende eeuw trad de practische rigting op, welke door de namen Franke en Spener wordt aangeduid. Terwijl bij deze orthodoxie alles in de godsdienstleer *slechts* iets positiefs was en, juist om die reden, *dat*, wat eenigzins meer met de behoefte van het hart overeenstemde, niet gewigtiger was, dan iets zuiver geschiedkundigs; ja, terwijl juist het laatste nog meer het karakter van het *zuiver* positive bezat, deed de zoogenaamde pietistische rigting — (wanneer men dezen naam bezigt voor de *Franke-Spenersche* rigting, dan mag hij niet worden toegepast op die weekelijke, onpractisehe zienswijze, die wij hiervoren, Voorl. 7, als kophangerij aangeduid hebben) — de bewering gelden, dat *die* leeringen, welke de practische belangen van den mensch betreffen, de wezenlijke zijn.

Zoo werden dan de onderzoekingen over de *communicatio idiomatum* naar den achtergrond gedrongen door de leer van 's menschen zondigheid en zijne begenadiging. In deze hare tegenstelling tegen het dogmatismus toonde de practische rigting, dat voor haar slechts *dat* waar is, wat door het subject ervaren, beleefd is, waarbij het subject zichzelf betrokken (geinteresseerd) vindt, dewijl het daarin *zijne* substantie erkent. Van daar dan ook, in lateren tijd, toen eene diepere behoefte geene bevrediging vond in het van alle levensvolheid verstoken dogmatismus, naar de ervaring der waarheid verwezen werd en aan die leeringen, welke aldus inwendig ervaren konden worden, het meeste gewigt werd toegekend, vermits dit het wezenlijke was; waartegen datgene, wat een slechts meer objectief karakter had, als bijzaak naar den achtergrond terug trad.

In deze negative betrekking jegens het dogmatismus, welke, gelijk uit de natuur der zaak volgt, verbonden is met een even zoo negative betrekking jegens het nihilismus en ongeloof, is het standpunt des practischen Cristendoms geheel indentisch met het mystische. En letten wij nu nog van meer nabij op dat, *wat* volgens hetzelve, het wezenlijke in de Christelijke leer is, dan wordt het nog duidelijker, dat hetzelve werkelijk zoo is, als wij het bepaalden. Er wordt, op dit standpunt, gezegd, dat het practische het wezenlijke is; het practische nu zal

daarin gelegen zijn, dat het de kracht tot zedelijke werkzaamheid verhoogt, of dat het de bekwaamheid tot een zedelijk leven verschaft. Door de toeeigening der christelijke leer gevoelt men de zedelijke kracht toenemen en hierin bestaat het ervaren van haar praetisch karakter. Maar wanneer nu de zedelijkheid (d. i., redelijkheid) van den mensch door de Christelijke leer wordt verhoogd, dan kan dit slechts daardoor geschieden, dat deze leer zelve een zedelijk, redelijk karakter bezit, want alleen wanneer zij zelve rede bevat, kan uit haar dit *plus* der rede den mensch toevloeijen. Datgene nu, wat aan den mensch dit *plus* van redelijkheid, d. i., zedelijkheid, geeft, is op dit standpunt het wezenlijke; een bewijs derhalve, dat, op dit standpunt, slechts datgene als waar en wezenlijk geldt, waarin het subject deszelfs (zedelijk-redelijke) substantie erkent.

Beiderlei hebben wij dus in dit standpunt gevonden, eerstelijk, dat, op hetzelve, in de leer iets wezenlijks en iets minder wezenlijks of zelfs wel geheel onwezelijks onderscheiden en het eerste er uit genomen wordt; ten tweede, dat hier als dit wezenlijke *slechts* datgene geldt, waardoor het subject zich verheven voelt, waarin het alzoo zijne eigene zelfstandigheid of zijn eigen wezen weder erkent, en dus volkomen hetzelfde, wat wij in menig ander gebied, als ervaring, of weten door ervaring, bestempeld hebben. Welke verscheidenheden op dit standpunt kunnen plaats hebben en hoe de eene dit, een ander wederom dat, als onpraetisch, op zijde schuift; hoe vaak de gewigtigste leeringen des Christendoms, onder voorwendsel dat zij onpraetisch zijn, geignoreerd worden, behoort niet te dezer plaatse; het is ons genoeg, het beginsel van dit standpunt ingezien te hebben, hetwelk toont, dat hetzelve ervarenderwijze te werk gaat, en dat dezelfde noodzakelijkheid, waardoor de ervaring in het algemeen aangespoord wordt, om zich verder te ontwikkelen, ook dit theologische standpunt deszelfs grenzen zal doen overschrijden.

## ACHTTIENDE VOORLEZING.

Als ondervinden of ervaren neemt de rede uit de voorwerpen het algemeene, als het wezenlijke, op. Dit komt echter niet als algemeen in de werkelijkheid voor, maar het vertoont zich in vele enkele (gevallen, verschijnselen.)

Deze enkelen verschillen van elkander en uit de verschillende enkelen vat de rede het algemeene op. Deze verscheidenheid is het, waardoor de enkelen juist deze enkelen zijn, en daarin is derhalve deze verscheidenheid (derzelver specifiek onderscheid) wezenlijk. Daarentegen is zij in betrekking tot het algemeene (b. v. de wet) onwezenlijk, slechts van buiten af er bijkomend, d. i., toevallig of accidenteel.

Het algemeene, hetwelk alzoo door de rede moet worden opgevat, vertoont zich steeds met dit accidentele, als met een vreemd bestanddeel behebt. Ten einde alzoo het algemeene zuiver te hebben, moet het hulsel, waarin het verborgen is, afgestroopt, d. i., al datgene verwijderd worden, wat tot het enkele *als* enkele behoort, want dit is voor het algemeene, waarop het aankomt, toevallig.

Het bedrijf der rede, terwijl zij het slechts toevallige verwijdert of vernietigt, ten einde het algemeene te voorschijn kome, noemen wij *experiment*, en wij zeggen, dat de rede experimenteert, wanneer zij met bewustheid op ervaringen *uitgaat*.

Het experiment heeft intusschen niet in het wilde plaats, maar slechts dan, wanneer de rede zich bezig houdt met datgene af te zonderen, wat tot het enkele, als zoodanig behoort. Ten einde nu datgene te voorschijn kome, waardoor het een voorbeeld van het algemeene is, moet zij weten, wat niet tot hetzelve, als enkele, behoort, opdat zij niet tevens dit verwijdere en zoodoende het algemeene zelf zich verschuile. (Met andere woorden, men moet weten, waarop het aankomt, wijl men an-

ders zoo zal experimenteren, dat juist dit *niet* verschijnt.)

Intusschen zal toch eerst door het experiment datgene, waarop het aankomt, d. i., het algemeene, gekend worden. De rede moet het mitsdien weten en toch een experiment noodig hebben, derhalve het niet weten. Beide vereenigt zich in dier voege, dat de rede het wel is waar weet, doch dat haar weten evenwel nog eene bevestiging behoeft. Een dergelijk weten noemen wij een vermoeden of eene *hypothese*. De rede kan derhalve alleen experimenteren, wanneer zij eene hypothese heeft of maakt.

Wat van alle enkelen geldt, geldt natuurlijk ook van alle enkele wetten. Deze verhouden zich tot de, aan dezelve onderworpen, gevallen, even als het algemeene tot het enkele. Onder elkander zijn zij echter onderscheiden en er zal, wanneer haar specifiek onderscheid verwijderd wordt, iets algemeens te voorschijn komen, tegen over hetwelk zij zelve als enkele verschijnen, d. i., eene wet veler wetten.

Vermits ook deze wet veler wetten mede niet anders kan worden ingezien, dan wanneer de rede proeven neemt, doch zij dit niet kan, zonder eene hypothese te maken, zoo volgt hieruit, dat de rede ook zulke hypothesen zal hebben, welke over eene zamenvatting van wetten bij wijze van vermoeden iets uitspreken; eene dergelijke hypothese noemen wij *theorie*.

De *rede nu, wanneer zij experimenteert*, d. i., wanneer zij met hypothesen of theoriën aan de voorwerpen gaat, is *waarneming*, of *waarnemend weten*.

Ook hier moeten wij, alvorens dezen trap van het weten op ons gebied in oogenschouw te nemen, eenige der gebezigde uitdrukkingen toelichten en vervolgens bepaaldelijk het regt aantoonen, hetwelk wij hadden, om dezelve bijeen te voegen, vermits dit bij velen aanstoot zou kunnen geven. Dat de woorden *experiment, experimenteren* in geen' buitengewonen zin gebezigd werden, zal men gereedelijk willen toegeven. Gelijk

reeds de etymologie te kennen geeft, heet experimenteren *op ervaringen uitgaan*, of opzettelijk en met bewustzijn datgene doen, wat de rede in het ervaren op eene naïve en bewusteloze wijze deed. Letten wij nu van naderbij op de wijze *hoe* de rede bij het experimenteren te werk gaat, dan zien wij, dat haar doen slechts daarheen strekt, om het individuële, als louter schuim weg te werpen. Het experiment, namelijk, dewijl het ten doel heeft, om de wet voor oogen te stellen, zoekt de zuivere voorwaarden der wet te voorschijn te brengen.

Indien nu de enkelen *slechts* voorbeelden eener wet waren, dan waren daarmede die zuivere voorwaarden gegeven, doch vermits ieder enkele, behalve dat het een voorbeeld eener bepaalde wet is, nog in verschillende opzigten wat anders is, zoo moet datgene, wat het verder is, van hetzelve geabstraheerd of verwijderd worden. Wanneer men derhalve het experiment «eene vraag aan de Natuur» genoemd heeft, dan is dit eene criminele vraag, die tot een antwoord dwingt. Indien werkelijk alles verwijderd wordt, wat, in opzigt tot de in oogenschouw genomen wet, toevallig is, dan zijn de zuivere voorwaarden van hare verschijning gegeven en het experiment is gelukt; doet zich iets anders te gelijk gelden, dan mislukt het.

Ieder ligchaam is, b. v., een voorbeeld van de wet der zwaarte; als voorbeeld van *deze* wet valt het met dezelfde snelheid, als ieder ander; maar een ligchaam is nog in menigerlei opzigt wat anders, b. v., een voorbeeld van *die* wet, dat alle ligchamen door de lucht gedragen worden, naar mate de verhouding hunner oppervlakte tot die van hun gewigt verschilt, en als voorbeeld van *deze* wet vallen zij verschillend. Ten einde nu de eerstgenoemde wet te doen uitkomen, verwijdert men de mogelijkheid, dat het ligchaam zich ook als een voorbeeld der tweede wet kan vertoonen, (men pompt de lucht uit.) Dit experiment mislukt, in geval het ligchaam zich niet slechts als voorbeeld der eerstgenoemde wet gedraagt. — Het gebruik van het woord *hypothese* zal wel geene regtvaardiging behoeven.

Moeijelijker schijnt het te verdedigen te zijn, dat wij het woord *theorie* slechts tot zulke hypothesen beperken, welke

ten aanzien van den zamenhang van wetten iets te kennen geven; doch hier moge het taalgebruik deze beperking regtvaardigen. Een bloot vermoeden (b. v., dat een mensch door eenen steen doodgeslagen is), noemt men geene theorie. Maar zelfs, waar het om wetten te doen is, gebruikt men dit woord niet in ieder geval. Men zal niet ligt zeggen, dat, b. v., Arago, bij het bekende experiment, hetwelk moest strekken, om de interferentie-strepen door een digter ligchaam, hetwelk bij vóór eene lichtstraal hield, te verplaatsen, de theorie bevestigd heeft, dat het licht langzamer door digtere ligchamen heengaat; daarentegen spreekt men algemeen van eene *theorie* der undulatie of emanatie, omdat deze den ganschen omvang van wetten voor de lichtverschijnselen in eene eenheid zoekt zamen te vatten.

Dat eindelijk het woord *waarnemen* onderscheiden is van *ervaren* en gebruikt wordt om aan te duiden, dat men met bewustheid op ervaringen uitgaat, wordt even zoo door de etymologie en het taalgebruik geregtvaardigd, volgens hetwelk het geoorloofd is, te zeggen: ik ben daar geweest en moet dit derhalve hebben gemerkt, gezien (ook wel ervaren, wijl het geluk in menig opzigt gunstig is), doch bezwaarlijk zal iemand, die ergens geweest is, zeggen: derhalve moet ik dit *waargenomen* hebben.

Nog moeijelijker te regtvaardigen schijnt het, dat wij het aanwenden eener hypothese of theorie op de voorwerpen der waarneming niet slechts schijnen te veroorloven, maar zelfs gemaakt hebben tot een wezenlijk kenmerk derzelve. Dit bijeen behooren van de waarneming en het experiment laat men zich nog welgevallen, doch bijna allerwegen hoort men beweren, dat zij de beste waarnemers zijn, die geene hypothesen maken. Het laat zich intusschen gemakkelijk aantoonen, dat het volstrekt onmogelijk is, waar te nemen zonder vooronderstellingen. Hiervoren noemden wij het experiment eene vraag aan de Natuur; nu is dit het eigendommelijke in de Natuur, dat zij juist zóó antwoordt, als de bij de katechisatie voor dom gehouden jongen, d. i., zij antwoord altijd volkomen juist op de vraag, en het antwoord is slechts dan schijnbaar onjuist, wan-

neer de vraag verkeerd gesteld was. Om van eenen zoogenaamden dommen jongen een juist antwoord te bekomen, moet de vraag *slechts éénen* zin hebben en zoo bepaald zijn, dat hij enkel met ja of neen daarop antwoorden kan. Brengen wij de Natuur in het geval, van slechts met ja of neen te kunnen antwoorden, dan zullen wij datgene ervaren, wat wij ervaren willen; anders toch antwoordt zij zóó, dat zij de vraag in een' anderen zin neemt, en dan zeggen wij, dat het experiment verongelukt is.

Bijaldien, in het boven aangevoerde voorbeeld, de ruimte, in welke de ligchamen vallen moeten, niet geheel luchtledig is, dan antwoordt de Natuur zóó, alsof wij van haar ook hadden willen weten, hoe de ligchamen door de lucht gedragen worden. (Volkomen zoo als in de bekende geschiedenis van den katechiseermeester, welke, om voor den knaap op eene fijne wijze het begrip van den diefstal duidelijk te maken, hem de vraag voorhield: wanneer gij een' ander op eene heimelijke wijze eenen appel ontneemt, wat *doet* gij dan? en ten antwoord bekwam: dan eet ik hem op; welk *antwoord* volkomen juist was, *waardoor dan ook* zijn experiment mislukte.)

Ten einde nu eene zoo bepaalde vraag te doen, moeten wij (problematisch) weten, wat de Natuur antwoorden zal, want alleen dan, wanneer de inhoud der vraag ons volkomen bekend is, kunnen wij haar in dit dilemma van ja en neen brengen. Wat nu van iedere hypothese geldt, geldt ook van de theorie. Of zekere wetten in eenen bepaalden zamenhang staan, zegt de Natuur ons alleen dan, wanneer zij onze vraag beaamt. Wij moeten vooraf een' zamenhang vermoeden, d. i., eene theorie *hebben*, alvorens zij door het experiment bevestigd wordt. En juist uit dien hoofde, — want het zoude eene tegenstrijdigheid zijn, wanneer men de waarneming van de hypothese en de theorie scheiden wilde, — leert dan ook de ervaring, dat de meeste en belangrijkste waarnemingen eerst gemaakt worden, nadat eene theorie voorhanden was, vermits het zonder zoodanige theorie, niemand in de gedachten zou zijn gekomen, deze bepaalde experimenten te maken. Zonder de theorie der undulatie zou het niemand zijn ingevallen,

een' der twee elkander kruisende lichtstroomen te vertragen; even als het, zonder de theorie van Bell, niemand in den zin zou zijn gekomen, de voorste en achterste wortels van de ruggemergzenuwen, ieder afzonderlijk, te onderbinden enz. Ja deze behoefte aan de theorie gaat zoo ver, dat, bij het waarnemen, zelfs valsche theoriën veel beter zijn, dan volstrekt geene; al ging men allereerst met vooroordeelen op de verschijnselen los, men vestigde het oog niettemin op bepaalde punten; het verkeerde en de bevangenheid wordt spoedig wederlegd; doch de ervaring heeft hare wezenlijke winst aan de hypothesen en theoriën te danken. Zoo schijnt de theorie des lichts van Newton langzamerhand plaats te hebben gemaakt voor eene andere; doch ook hare bestrijders zullen het haar niet betwisten, dat zij tot eene menigte van experimenten en waarnemingen geleid heeft, welke men, ondanks dat bijna tegelijk het gevoelen van Huygens zich deed gelden, zonder haar niet gemaakt zou hebben. Zoo moge, in onze dagen, de atomistische theorie in de scheikunde niet zoo vast staan, als de grondvesten der aarde, men kan haar evenwel niet betwisten, dat zij deze wetenschap meer dan alle theoriën vóór haar, en veel meer dan eene zoogenaamde onbevangen beschouwing der chemische processen, heeft doen vooruit gaan.

Bij het voorwerp der waarneming is de verhouding mitsdien deze, dat de theorie en het enkele factum onscheidbaar met elkander verbonden zijn. De theorie heeft, ter harer bevestiging, het enkele geval van noode en is, zonder die bevestiging, niet de waarheid; van den anderen kant geldt een enkel geval nog niet voor eene waarheid, maar slechts dan, wanneer hetzelve met de theorie (het moge dit of iets anders zijn) overeenstemt. Zonder deze overeenstemming is het enkele geval slechts een verongelukt experiment. Gelijk nu slechts de *bevestigde* theorie de waarheid is, zoo geldt dit, van den anderen kant, ook slechts van het door de theorie *verklaarde* geval.

De toepassing van dezen trap van het weten op ons gebied gemaakt wordende, dan zal de rede zich niet kunnen tevreden

stellen, met eene veelheid van wezenlijke (zoogenaamde practische) waarheden te bezitten, maar zij zal verlangen, dat deze waarheden in eene bepaalde betrekking tot elkander staan en wel in de betrekking, die wij zoo even hebben vastgesteld. Dit wil zeggen, dat iedere enkele godsdienstige ervaring of waarheid hier dezelfde beteekenis heeft, als het enkele geval voor de waarneming; even als de gansche zamenvatting der onderling overeenstemmende waarheden, of de geheele godsdienstige leer hier hetzelfde geldt, wat dáár de theorie gold.

Het weten zal zich derhalve hier niet met enkele geïsoleerde stukken vergenoegen, maar het zal verlangen, *a)* dat *van de eene zijde*, wanneer de zamenvatting der godsdienstige leerstukken waar moet zijn, de waarheid derzelve ook door enkele gevallen, door enkele ervaringen, bevestigd worde; *b) van de andere zijde*, dat slechts zulke leerstukken waar zijn, welke niet slechts met de gansche zamenvatting der leer overeenstemmen, maar daarmede tevens organisch verbonden zijn Hoe meer zij dit zijn, des te meer zullen zij wezenlijk zijn.

Op dezen trap van het weten staat, eenerzijds, (ad *a*) het bewijs, hetwelk voor de waarheid der christelijke leer *uit de wonderwerken* van Christus wordt ontleend en andererzijds (ad *b*), de *onderscheiding der geloofsartikelen* in fundamentele en niet fundamentele, naar gelang zij organische bestanddeelen der *summa fidei* zijn.

Er schijnt hier zoo veel heterogeens zamengevoegd, dat wij reeds uit dien hoofde ons zullen moeten regtvaardigen. Nog noodzakelijker schijnt het evenwel, aan te toonen, dat de beide verschijnselen, van welke wij gewaagd hebben, werkelijk zamenhangen met het weten, hetwelk wij het waarnemende genoemd hebben.

*a)* Het verlangen van hen, aan welke de christelijke leer het eerst verkondigd werd, naar wonderen; het gewigt, hetwelk, nog in onze dagen, door velen aan de wonderwerken van

Christus geheeht wordt, alsof zij de waarheid zijner leer zouden kunnen bewijzen, moet, van zeker standpunt gezien, bevreemdend voorkomen. Het is, namelijk, niet te begrijpen, welke zamenhang er kan plaats hebben tusschen het wonderbaar verdorren van eenen vijgenboom en de verkondiging: God is de liefde; evenmin als wij, bij het hooren voordragen, eener theoritische waarheid (b. v. eene wiskundige stelling), dezelve voor waar zullen houden, wijl hij, die haar uitspreekt, een wonder doet. Er schijnt tusschen deze beide volstrekt geen verband te bestaan. Intusschen ligt, bij het aangeduide verlangen, toch iets wezenlijk redelijks ten grondslag, namelijk dit, dat de geschiktheid om de waarheid te verkondigen, niet iets kan zijn, wat bij den verkondiger op zichzelf (geisoleerd) staat, maar dat zijne verbinding met God zich ook in al het overige aan den dag moet leggen.

De wonderen werden alzoo slechts verlangd, middellijk, ter bevestiging van hetgeen Hij zeide; onmiddellijk ter bevestiging, dat God iets bijzonders met Hem voorhad. Op deze wijze wordt dan ook door vele orthodoxe Godgeleerden, b. v., Morus, de betrekking der wonderwerken van Christus tot diens leer voorgesteld. Daardoor laat het zich verklaren, dat eene zoo groote waarde aan de wonderen wordt geheeht, dat men de loochening derzelve zelfs voor het kenteeken der heterodoxie heeft aangezien. Men vooronderstelt daarbij, namelijk, dat hij, die dezelve loochent, ook datgene niet gelooft, waarvan zij het zinnelijke bewijs zijn. Dit *redelijke* verlangen, dat de algemeene waarheid (hier alzoo die, dat Christus de Godsgezant is), in de enkele gevallen hare bevestiging vinde, wordt dan ook door Christus zelven erkend, vermits hij zelf op zijne wonderwerken wijst. Dezelfde erkenning van dit redelijke verlangen zien wij vervolgens ook daarin, dat hij, ter bevestiging van zijne Goddelijke zending, op de reinheid zijner zeden wijst. Ook hierin ligt de erkentenis opgesloten, dat hij, die door God gezonden is, zulks ook daardoor moet bewijzen, dat de enkele daden onzondig zijn. De opwekking, om op zijne onzondigheid of ook op zijne wonderen te zien, is daarom inderdaad eene uitnoodiging, om zich *door onderzoek*, van de waarheid te overtuigen. De

enkele facta (wonderen, zedelijke handelingen) hebben hier de beteekenis, van de algemeene waarheid te bevestigen.

*b*) De tegenovergestelde weg wordt ingeslagen bij zulke Godgeleerde bemoeijingen, waarbij de enkele (op zichzelve staande) geloofsleeringen, bijbelspreuken enz. *ex analogia fidei* beoordeeld worden. Onder de *summa fidei* of *doctrinæ* verstaan, namelijk, de oudere dogmatisten, de zamenvatting van die leerstukken, welke als de erkende som van het geloof gelden. Nu wordt als regel gesteld, dat iedere leering hare beoordeeling en iedere schriftuurplaats de regels voor hare uitlegging moet vinden in de analogie met deze som van het geloof, met andere woorden, dat men het bewijs, dat een leerstuk waar, of eene bijbelplaats juist verklaard is, daarin heeft, dat zij met de genoemde zamenvatting, die de *typus doctrinæ* is, overeenstemt.

Beschouwen wij dezen regel van meer nabij, dan is hij volkomen één met (analoog aan) den eisch der rede, dien wij op een ander gebied overwogen hebben, namelijk, dat geen enkel (afzonderlijk) geval gelden mag, indien het niet met de (of met eenige) theorie overeenkomt. Deze theorie, d. i., eene zamenvatting van ervaringen, was dáár het criterium, ter beoordeeling, of het enkele geval werkelijk een factum, dan wel een verongelukt experiment was. Bleek het dáár, dat het factum tegen *iedere* theorie streed, dan moest steeds van voren af aan geëxperimenteerd worden, want het enkele geval, hetwelk met iedere theorie in strijd is, moet als bloote uitzondering beschouwd, d. i., ter zijde gesteld (geignoreerd) worden. Op gelijke wijze zien wij, op het theologische gebied, het enkele geval, de enkele spreuk, naar de zamenvatting der geloofsleeringen (derhalve zoovcel als naar de theorie), verschillend verklaren, *tot dat* het met gemelde som in overeenstemming is; weshalve Luther dan ook reeds uitdrukkelijk zegt, dat men niet van de eenvoudige woorden der schrift moet afwijken, ten ware een artikel van het geloof *daartoe mogt dwingen*. Er gebeurt, in dit geval, met de bijbelspreuk volkomen hetzelfde, wat bij zulke tegenstrijdigheid met de theorie geschiedt; dan moet men nieuwe proeven nemen, om beide in overeenstemming te brengen.

Wanneer alzoo, bij het bewijs door de wonderen, de rede, uit hoofde van de onafscheidbaarheid der algemeene waarheid (der theorie) van de enkele gevallen, in deze de bevestiging der theorie zag, en zulks ook van haar verlangde, zoo verlangt zij hier wederom, dat alleen datgene als waar gelde, wat door de theorie is verklaard geworden. Met dezen regel hangt nu op het naauwst te zamen de onderscheiding der afzonderlijke leerstukken in *articuli fundamentales* en *non fundamentales*. Hoe meer namelijk een leerstuk uitdrukkelijk vervat is in de *summa fidei*, of onmiddellijk daaruit voortvloeit, zoo veel te meer is het een fundamenteel artikel; maar dit is het zoo veel te minder, hoemeer het relatief daarvan onafhankelijk is. De eerstgenoemde hebben derhalve het karakter, dat met derzelver ontkenning de *summa fidei* zelve valt; mitsdien zijn de *articuli fundamentales* dezulke, *qui salvâ fide* (*et salute*) *ignorari non possunt* en, naar mate zij *primarii* of *secundarii* zijn, òf *nec negari neque ignorari*, òf *ignorari quidem sed semel cogniti negari non possunt*, enz.

Er bestaat dus op het standpunt van het godsdienstige weten een wezenlijk onderscheid in betrekking tot dat standpunt, het welk wij hiervoren als standpunt van het practische Christendom hebben aangewezen. Op dit werd als waar aangenomen, wat als practisch ervaren was, er bestonden dus zekere wezenlijke geloofsstukken, te weten zulke, welke een zoodanig praktisch karakter hadden. Thans echter vergenoegt het weten zich niet met deze afzonderlijke stukken, maar verlangt een systema, een organismus van waarheden; dienvolgens worden de afzonderlijke stukken thans eerst artikelen (schakels of leden) van het geloof. In dit organismus nu moeten deze enkele (afzonderlijke) leden zich als leden verhouden, weshalve het eene lid het karakter der waarheid en gewigtigheid in *hoogere mate*, dan eene andere waarheid bezit, omdat het als het ware digter bij het hart van dit organismus staat. De trapswijze verscheidenheid hangt mitsdien af van de betrekking der enkele leerstukken tot de *summa fidei*. Vatten wij dit bedrijf (der rede) van nabij in het oog, dan vinden wij, dat het doen der rede daarheen strekt, niets te laten gelden, wat zich niet voordoet

als door de zamenvatting der waarheden verklaard, d. i., haar doen is datgene, wat wij «waarnemen» hebben genoemd.

## NEGENTIENDE VOORLEZING.

In de waarneming begaf zich de rede met het vermoeden of het hypothetische weten der waarheid tot het voorwerp en streefde naar de bevestiging van hetzelve. Zonder deze bevestiging had haar voorwerp nog niet het karakter der waarheid, maar dit alleen was waar, wat door de proef bevestigd geworden was.

Door het experiment derhalve erlangt de rede eerst eene bevestiging en bekrachtiging der waarheid en slechts nadat deze bekrachtigd is, geldt voor haar de waarheid als waarheid. Het bekrachtigende nu is, wijl het bekrachtigde van hetzelve afhangt, tegen over dit het meer wezenlijke; derhalve is, bij de waarneming, het experiment het meer wezenlijke tegen over datgene, wat door hetzelve bekrachtigd wordt.

Het experiment intusschen, hoezeer naderhand uit het experiment eene ervaring (iets algemeens) volgt, is zelf slechts een afzonderlijk (enkel) geval; derhalve is, voor de waarneming, het afzonderlijke geval, een afzonderlijk factum, iets zoo wezenlijks, dat van hetzelve, als de hoofdzaak, de waarheid afhankelijk is.

De rede, als waarnemende, beantwoordt derhalve niet aan haar begrip; want dit bestaat daarin, dat, voor de rede, het enkele het onwezenlijke en eene bijzaak en slechts het algemeene de hoofdzaak en het wezenlijke is.

Wanneer alzoo de rede met een weten, hetwelk eerst nog bevestigd moet worden, zich tot het object begeeft, dan moet, opdat de rede aan dit haar begrip beantwoorde, het bevesti-

gende zelf het karakter der algemeenheid bezitten, en bijaldien de rede in het experiment de bevestiging der waarheid erlangde, terwijl zij een afzonderlijk geval waarnam (percipieerde), dan zal alsnu datgene, wat haar problematisch weten bevestigt, de waarneming (perceptie) van iets algemeens moeten zijn.

Perceptie van het algemeene is, gelijk is aangetoond, ervaring; derhalve zal alsnu de te bevestigen waarheid hare bevestiging niet erlangen kunnen door een enkel factum, maar door eene ervaring, of, vermits het resultaat van het experiment juist eene (opzettelijk gezochte) ervaring was, zoo zal alsnu niet *die* ervaring, welke door een enkel geval bevestigd is, maar slechts de ervaring, zoo als zij door de ervaring bevestigd is, het karakter der waarheid hebben.

De *cirkel*, welke daarin schijnt le liggen, dat de rede, welke toch, terwijl zij waarneemt, de kennis van het wezenlijke in het object, dat is, eene ervaring tot haar doel en uitkomst heeft, thans de ervaring zelve reeds als middel vooronderstelt, deze cirkel verdwijnt, zoodra de bevestigende en te bevestigen ervaring niet door hetzelfde subject gemaakt wordt.

Wanneer derhalve eene ervaring bevestigd wordt door eene ervaring van anderen, dan is datgene voor goed gesteld, waarheen, gelijk wij zagen, het weten door het begrip der rede wordt gedreven, zonder dat evenwel de tegenstrijdige cirkel gemaakt wordt, welke daarin gelegen is, dat eene ervaring door zichzelve bevestigd zou moeten worden. De rede nu, wanneer zij als waar erkent, wat door de ervaring van anderen bevestigd is, is *Weten door getuigenis*, of *historisch weten*.

Wanneer derhalve, op alle tot dusver overwogen trappen van het weten, de rede slechts het algemeene, het wezenlijke in het object als waar aannam, zoo is niettemin het onderscheid dit, dat zij, als *ervaring*, het ware onbevangen uit

de objecten uitligtte, zonder zich eigenlijk daarvan bewust te zijn, dat zij, als *waarneming*, dit algemeene aan dezelve toevoegde en in het afzonderlijke object het bevestigende voorbeeld van het algemeene erkende; dat zij eindelijk *hier* niet meer elk afzonderlijk objeet te beproeven heeft, maar, om het ware en wezenlijke te erkennen, slechts vraagt: wat is als zoodanig (door anderen) bereids ervaren geworden?

Op het theologische gebied staat op dezen trap van het weten de *Theologie der Historie*, of der overlevering.

Alvórens over te gaan tot de beschouwing van de verschijnselen, welke op dit standpunt voorkomen en hetzelve vertegenwoordigen, dient, in opzigt tot den gekozen naam, het een en ander bijgebragt te worden. Ik heb gezegd *Theologie der Historie*, terwijl het toch natuurlijk kan schijnen, om de theologie, welke het weten slechts als historisch weten opvat, *Historische Theologie* te noemen; doch vermits onder de Historische theologie, in den regel, een deel der gezamenlijke theologische kundigheden (de exegetische-, kerk- en dogmatisch-historische) verstaan wordt en hier niet van historische theologie in dien zin sprake is, heb ik aan de andere uitdrukking de voorkeur gegeven, en versta onder theologie der historie of der overlevering die theologische rigting, welke wel is waar de Christelijke leer tot het gebied van het weten rekent, doch geen ander weten, dan het historische laat gelden. Het eigendommelijke dezer rigting zal ons duidelijk worden, wanneer wij trachten, haar *in de werkelijkheid* terug te vinden. Dáár komt ons deze gestalte te gemoet,

*a.*) In de *theologie der Roomsch-Katholijke Kerk.* Wij hebben reeds eenmaal van de Kerk gesproken (pag. 31 en 32), dáár, waar sprake was van haar (reflectieloos) door geen' twijfel geschokt geloof. Wij zeiden te dier plaatse, dat de Kerk, als de voortzetting van Christus, het bewustzijn van hare volkomen identiteit met God tot hare van allen twijfel vrije zekerheid heeft. Nu is de vraag: of de Kerk, als totaliteit, eene theologie kan hebben en welke de gestalte derzelve zijn zal? Wij hebben gezien, dat uit het geloof slechts daardoor

een weten wordt, dat het nadenken en de twijfel tusschen beide komen, zoo dat het de taak van het weten is, *wederom* zeker te worden van datgene, wat door den twijfel tot wankelen was gebragt. Het weten, de wetenschap, en even zoo ook de wetenschap der religie, of de theologie, stelt derhalve den twijfel vooruit en bij hem, wiens geloof niet tot nadenken overgaat of niet twijfelachtig wordt, zal zich evenmin eene behoefte aan theologie, als eene werkelijke theologie vertoonen. Daarentegen bij hem, welke tot twijfel vervalt, keert de rust nimmer zonder wetenschap der godsdienst terug.

Hierin nu ligt tevens opgesloten, dat de Kerk evenmin eene theologie kan hebben, als zij twijfelen en onzeker van de waarheid worden kan; het eerste is de voorwaarde van het laatste. Gelijk uit dien hoofde Christus geene godsdienstwetenschap behoefde, omdat het bewustzijn zijner identiteit met God nooit wankelde, even zoo weinig behoeft de Kerk haar, zoolang zij, indien wij ons zoo mogen uitdrukken, de geëxpliceerde Christus, of het ligchaam van Christus is De wil, om het te weten, heeft geen ander doel, dan om zich weder toe te eigenen, wat het geloof gaf en sluit dus het verlies van hetzelve in zich.

De Kerk, als totaliteit, is derhalve boven de behoefte der wetenschap verheven en wordt door dezelve niet aangedaan; slechts de enkelen in de Kerk zullen, wanneer zij gaan twijfelen, deze behoefte ondervinden en zich slechts tegen den twijfel beveiligen kunnen, wanneer zij eene theologie zoeken. De theologie zal zich derhalve van de godsdienst en de theologische stellingen zullen zich van de dogmen zóó onderscheiden, dat de godsdienst en de dogmen, onbevangen de waarheid uitspreken: «het is nu eenmaal zoo» (vergel. pag. 40), waartegen de eerste (de theologie en de theologische stellingen) de poging in zich bevatten, om deze stellingen te bewijzen, d. i., met het twijfelende Ik te vermiddelen. Hoemeer derhalve de Kerk beantwoordt aan haar begrip van eene onafscheidelijk met God verbondene totaliteit te zijn, en in deze hoedanigheid optreedt, zoo veel te meer zal zij al het theologische van zich verwijderd houden en het theologiseren aan de enkelen overlaten, bij welke het tot twijfelen komt.

Zoo zien wij dan ook, in de eerste eeuwen, werkelijk de Kerk, ten spijt van het opgewekte theologische leven bij de afzonderlijke leden, in al hare openlijke verklaringen, zich verre verwijderd houden van het aanvoeren van gronden of bewijzen voor de waarheid, zelfs dan, wanneer de verzoeking in zooverr nabij lag, als de organen, welke de leer der Kerk uitspraken, dezelve *voor zich* wetenschappelijk betoogd hadden. Zoo zien wij in het symbolum van Athanasius, zonder vrees voor tegenstrijdigheid, doch ook evenzeer zonder poging om dezelve op te lossen, met een van allen twijfel vrij bewustzijn der waarheid, uitgesproken: *Deus pater*, *deus filius*, *deus spiritus sanctus et tamen non tres dii* enz. Ja zelfs, toen reeds het aanzien van één' enkel man in de Kerk zoo hoog geklommen was, als dat van Augustinus en toen Coelestius deed opmerken, dat de speculative leer van het creatianismus, of traducianismus de bron der verschillende opvattingen van de erfzonde was, werd de leer van Augustinus, betreffende de erfzonde, in de negen *Canones* der Synode van Carthago opgenomen, doch het bewijs derzelve, door zijn philosopheem van onze toestemming in de daad van onzen vertegenwoordiger Adam, geheel met stilzwijgen voorbij gegaan.

Hoe meer intusschen, door de ontwikkeling der Roomsche hierarchie, eenigen van haar niet zoozeer als organen, maar veelmeer als de heeren der Kerk optraden, zoo veel te meer moest die toestand veranderen. Want gelijk deze slechts afzonderlijke menschen waren, en de waarheid in den enkele twijfelachtig wordt en, wanneer zij herkregen wordt, wezenlijk een ander karakter heeft, vermits het dogma is overgegaan in eene stelling van het weten en dus de sporen der vermiddeling aan zich heeft, was het gemakkelijk te verklaren, ja zelfs vooruit te zien, dat deze, terwijl zij bepalen wilden, *wat* de waarheid is, tevens datgene voordroegen, waardoor zij de waarheid voor zich vermiddeld hadden, namelijk, de gronden, *waarom* het de waarheid is. Op die wijze sloop er in de besluiten der Kerk, naar mate zij meer en meer de Roomsche kerk werd, ook zoo veel te meer van het theologische in, tot dat er eindelijk in haren eigen boezem eene *kerkelijke*

*theologie* ontstond, wat, volgens het boven aangevoerde, een *contradictio in adjecto* is. (Later zal zich eene gelegenheid voordoen, waarbij wij nogmaals hierop zullen terugkomen)

Beschouwen wij nu de theologie der Katholijke kerk van naderbij, dan verklaart de overlevering zich uitdrukkelijk als het hoogste beginsel; de *regula fidei*, de *praxis ecclesiae*, de *patrum consentiens interpretatio*, de *conciliorum praescripta* maken den grondslag van hare exegese, de *sine scripto traditiones* nevens de H. Schrift haar materiaal uit. Juist omdat hier de overlevering als het hoogste geldt, is ook het bewijs voor de waarheid eener leering, die de R. K. theologie aanvoert, geleverd, zoodra deze leer, behalve in de *SSa*, in de Kerkvaders en de besluiten der concilien aangetoond wordt. Op de vraag, derhalve, waarom eene leer waar is? antwoordt zij, door aan te toonen, dat zij door de genoemde autoriteiten voor waar gehouden is. Maar juist omdat de waarheid hier afhangt van getuigenissen, moet ook het onderscheid tusschen fundamentele en niet fundamentele artikelen wegvallen. Brenner zegt: de Kerk weet van deze onderscheiding niets; zij kent aan alle geloofsartikelen dezelfde verbindende kracht toe. Zulks is op dit standpunt volkomen consequent, want is de bevestiging door getuigenis datgene, wat de waarheid tot waarheid maakt, dan kan het meerdere of mindere gewigt van den inhoud geen onderscheid te weeg brengen; wat in gelijke mate bevestigd, door even veel autoriteiten uitgesproken is, heeft dan natuurlijk eenen gelijken trap van waarheid en eene gelijke waardigheid.

*b*) Binnen de Evangelische kerk ontmoeten wij dit standpunt in de *historisch-exegetische* school. Daaronder versta ik bij name die theologische rigting, bij welke de exegetische of historische theologie (naar mate het getuigenis der Apostelen of dat der Kerk in aanmerking wordt genomen), zich zoo zeer op den voorgrond heeft gesteld, dat zij alle andere theologie schijnt te willen verdringen. Beide schakeringen zijn, naar het beginsel, dezelfde. Indien door de eene partij de exegese tot het voornaamste, ja tot het eenigste rigtsnoer der theologie wordt gemaakt, dan wordt gezegd, dat het de exegese is, waarop alles

aankomt. Men verlangt dan zelfs ook wel, dat de exegese onbevangen moet zijn, en de exegeticus toont deze onbevangenheid daarin, dat hij geene dogmatische opvatting onder de exegese mengt, maar den bijbel leest, even als elk ander boek. (Hier dient al dadelijk aangemerkt te worden, dat deze onbevangenheid eigenlijk volstrekt geene is, want gesteld, dat de bijbel geen gewoon boek is, zoo als elk ander, dan ware eene dergelijke beschouwing van denzelven juist eene daaronder gemengde vooronderstelling. Aan en voor zich is, derhalve, het lezen van den bijbel, als elk ander gewoon boek, noch onbevangenheid, noch het tegendeel daarvan.)

Maar ook wanneer deze zoogenaamde onbevangenheid ter zijde wordt gesteld, dan beweert deze opvatting niettemin, dat door middel der exegese (zoo als de grammatisch-historische) de som van allen theologisch weten aan den dag wordt gebragt. Op de vraag: wat is waar en waarom is het waar? antwoordt deze theologie: *Hetgeen* geschreven staat en *omdat* het geschreven staat; gelijk dan werkelijk bij de meesten, die deze rigting zijn toegedaan, de door enkelen uitgesproken stelling geldt, dat de eenige vraag, waarop alle theologie uitloopt, deze is: hoe leest gij? zoo dat de wijze van lezen het criterium der waarheid wordt en de theologische studie slechts daarin bestaat, dat men trachte er uit te halen, wat de Apostelen voor waar hielden. Plaatst nu, gelijk wel eens gebeurt, deze exegetische rigting zich ontkennend tegen de historische uiteenzetting der christelijke leer over, d. i., laat zij slechts de schriftuurplaatsen als geldige getuigenissen gelden en daarentegen de getuigenissen der Kerk niet, zoo vloeit uit haar het zoogenaamde Bijbelsche christendom voort, d. i., die theologische zienswijze, welke de leerstukken slechts in de gestalte, in welke zij in de Heilige Schrift voorkomen, nog vóór dat dezelve door de ontwikkeling der Kerk de gestalte van vaste dogma's bekomen hebben, als het wezenlijke beschouwt en welke, juist uit dien hoofde, b. v., op het onderscheid in de geloofsbelijdenissen met trotschheid neêrziet, en van den Godgeleerde verlangt, dat hij noch luthersch, noch katholijk enz., maar slechts een bijbelsch christen zal zijn.

De anderen, die tot deze school behooren, blijven niet bij de exegese staan; maar vermits voor hen, behalve het getuigenis der Apostelen, ook het getuigenis der latere Kerk eene gewigtige autoriteit is, zoo plaatsen zij ook dit in het licht en wel in zulk eene mate, dat zij de kennis van de getuigenissen der Kerk nopens de waarheid bijna tot het eenige doel der theologische studie maken. Bestond er nu voor de eerstgenoemden slechts deze ééne vraag: hoe leest gij? dan vragen deze daarentegen: wat is, te allen tijde, de leer der Kerk geweest? hoe heeft zij zich ontwikkeld? enz. Vermits dit tot de bemoeijing van de geschiedenis der dogma's behoort, kan men deze theologische rigting ook in dezer voege karakteriseren, dat zij die is, voor welke alle theologie slechts geschiedenis der theologie is, of bij welke de geschiedenis der dogma's de plaats der dogmatiek ingenomen heeft, volkomen zoo, als bij de exegetische rigting de hermeneutiek en exegese de plaats der dogmatiek vervangen. (Het is bloot eene zichzelve tegensprekende vermenging van beide schakeringen, wanneer men naast de H. Schrift slechts een gedeelte van de geschiedenis der Kerk als autoriteit gelden laat, b. v., die der drie eerste eeuwen. In dit geval laat men, wel is waar, eene ontwikkeling gelden, doch men beperkt haar volstrekt willekeurig.)

Het behoeft naauwelijks herinnerd te worden, dat deze beide rigtingen in derzelver beginsel gelijk staan; de eene zoowel als de andere antwoordt op de vraag: wat is waar en waarom is het waar? «Dit is voor waar *gehouden geworden*» hetzij dan door de Apostelen of door de Kerk. Deze beide rigtingen nu hebben, òf onderling verbonden (en dit is veelvuldiger het geval) òf van elkander gescheiden, zich naauwelijks in eenig tijdperk zoo zeer, als in het onze doen gelden. Terwijl men vroeger geene geschiedenis der dogma's had, kennen velen thans geene andere theologie, dan de dogmatisch-historische en op menigen academischen leerstoel, van welken dogmatiek beloofd werd, kunt gij heden ten dage slechts dogma-geschiedenis hooren. Het spreekt hierbij van zelf, dat, wanneer men dit historische standpunt geheel tot het zijne gemaakt heeft, het er volstrekt niet op aankomt, van welk gevoelen men

overigens is, en dat lieden, die zelf volstrekt tegenover elkander staande dingen voor waar houden, niettemin eene geheel overeenstemmende dogmatiek kunnen voordragen.

Zoo zien wij dan ook, dat, b. v., orthodoxe theologen, wanneer bij hen dogmatiek enkele dogmengeschiedenis is, zich veel langer bezig houden met datgene, wat zij zelve voor onwaar houden, namelijk met ketterijen, dan met dat, wat bij hen als waar geldt. Zoo is het, van de andere zijde, mogelijk, dat het beste handboek eener volkomen orthodoxe dogmatiek (de *Hutterus redivivus* van Hase) door iemand vervaardigd wordt, die zelf bekent, deze zienswijze niet te belijden en niettemin is dit boek te regt, door velen, welke haar zijn toegedaan, tot een compendium bij academische voorlezingen gekozen. Op zulk een historisch standpunt ware het volkomenste tegendeel even mogelijk, namelijk, dat een orthodox man de beste rationalistische dogmatiek schreef. Op dit standpunt is het derhalve ten volle consequent, dat men, even als Brettschneider of de Wette, drie- of vierderlei dogmatica's (de bijbelsche, kerkelijke, redelijke) naast elkander plaatst, ten einde daaruit naar welgevallen eene keus te doen. Hier toch is het niet te doen om dat, wat de schrijver voor waar houdt, maar om datgene, wat, b. v., de Apostelen, of de Kerkvaders, of de verlichten voor waar hielden. Wanneer alzoo Hegel deze behandelingswijze der theologie vergelijkt met het bedrijf van kantoorbedienden, dan is die uitdrukking deswege zoo gepast, omdat zij (de kantoorbedienden) niet met hun eigendom te doen hebben. Er wordt hier inderdaad slechts een' expeditiehandel met waarheden gedreven; hetgeen men van anderen bekwam, wordt weder aan anderen uitgeleverd en voor commissieloon bekomt men . . . den naam van eenen dogmatist.

Wij hebben reeds meermalen, ten einde eene gestalte van het bewustzijn naauwkeuriger te bepalen, nadat alvorens het begrip er van voorgedragen was, dezelve vergeleken met reeds vroeger voorgekomene, die eenige overeenkomst met haar schenen te hebben. Deze behoefte doet zich nu ook weder hier gevoelen en het is werkelijk het dogmatismus, (Voorl. 6), waarmede de exegetisch-historische opvatting zoo veel over-

eenkomst schijnt te hebben, dat velen onder U het welligt voor willekeur zouden kunnen houden, indien beide van elkander onderscheiden wierden. Want vermits toch het dogmatismus de waarheid slechts daarom voor waarheid hield, omdat zij iets geschiedkundigs is, zoo schijnt hetzelve inderdaad naauwelijks van de opvatting der historische school af te wijken. Het onderscheid tusschen beide is echter, naauwkeurig gesproken, hetzelfde als tusschen gelooven en weten en bestaat daarin, dat ginds geloofd werd wat er geschied is, hier daarentegen hetgeen (door anderen) ondervonden werd. Deswege vertoont het dogmatismus eene soort van verlangen, dat het gaarne als het ware ooggetuige van die facta geweest ware; terwijl de historische school der theologen door dezen wensch nimmer kan bekropen worden, want in zoodanig geval zoude deze theologie zelve in het geheel niet bestaan, (even als, b. v., *die* bevestiging, welke zekere aanhangers der historische school, in de regtswetenschap, aan de wetten willen geven, op het oogenblik, waarin de wetten ontstaan, niet gegeven worden kan.) Indien wij, derhalve, hiervoren (pag. 54), het dogmatismus in dezer voege van het geloof, in eenen objectiven zin, hebben onderscheiden, dat «het *Credo* de waarheid (als geschiedenis) verhaalt en het dogmatismus dezelve gelooft, wijl zij geschiedenis is», zoo zullen wij er hier nog bijvoegen, «de historische school neemt haar aan, wijl zij als geschiedkundig is geloofd geworden.» Het dogmatische belang doet, derhalve, de vraag: wat is waar? het dogmatistische laat de vraag doen: wat is gebeurd? terwijl het historische vraagt: wat heeft van oudsher voor waarheid gegolden? of, zoo als wij het uitdrukken, wat heeft men van oudsher als ervaren overgeleverd?

## TWINTIGSTE VOORLEZING.

De rede verhief zich tot het weten door getuigenis, omdat zij de behoefte had, om zich te bevrijden van de magt der enkele (facta, b. v.), welke deze bij het waarnemen en

experimenteren nog uitoefenden, en, bij vergelijking tegen de vroegere trappen, bestond de vooruitgang juist daarin, dat thans in de plaats van het enkele (de proef) iets algemeens (eene ervaring van anderen) was gekomen, als datgene, wat de waarheid bevestigt.

Het getuigenis echter, hoewel het eene ervaring is, treedt in de eerste plaats op als iedere andere verzekering, van welke het zich alleen daardoor onderscheidt, dat hetzelve eene ervaring is, terwijl deze daarentegen misschien slechts eene bloote hypothese of een ongegrond vermoeden is. Derhalve ontstaat de behoefte, dat worde aangetoond, dat dit getuigenis werkelijk eene ervaring is, want alleen eene zoodanige kan de waarheid bevestigen. Het getuigenis moet derhalve bevestigd of bekrachtigd worden.

Eene soort van bevestiging hebben wij bij de waarneming leeren kennen; zij bestond in de proef en voorts daarin, dat het algemeene (de theorie) in het enkele (geval) bewaarheid wierd en daarentegen het enkele factum wierd ingezien, als met het algemeene (de theorie) overeen te stemmen. Doch boven deze bevestiging is de hier beschouwde gestalte der rede, als hare waarheid, verheven. Op ons gebied heet het: Noch het wonder kan het getuigenis bevestigen, daar het zelf door getuigenissen tot ons gekomen is («het wonder is het liefste kind van het geloof»), noch de analogie des geloofs laat de getuigenissen als waar inzien, want ook zij rust op deze.

Eene andere soort van bevestiging hebben wij in de voorafgaande voorlezing leeren kennen; het is die door getuigenis. Maar wanneer wij het getuigenis door getuigenis bekrachtigen, dan maken wij òf eenen in het oog loopenden cirkel, zoo als de meeste Prologomenen der orthodoxe dogmatiek op eene zoo geheel naïve wijze maken, òf wij verbergen den cirkel in het oneindige proces, gelijk dit de Inleidingen in

het N. T. doen, wanneer zij de *uitwendige gronden* voor de waarheid der Bijbelsche getuigenissen aanvoeren.

De bedoelde cirkel, zeiden wij, wordt in de meeste dogmatica's, welke orthodox zijn, en wel in de prologomenen gemaakt. Er heerscht, namelijk, in de meeste nog de manier, of veelmeer ongemanierdheid, om de theopneustie in de prolegomenen af te handelen, terwijl de voegzame plaats voor dit begrip is de leer van het woord Gods en van de Kerk. De inspiratie nu wordt daarbij meestal afgeleid uit eene bijbelspreuk, die, wanneer zij regtstreeks van het Oude Testament handelt, volkomen juist hier wordt bijgebragt. Maar zoodra men er toe is gekomen, om het daarvoor te houden, dat de H. Schrift is ingegeven, dan besluit men verder, dat zij, derhalve, in al hare deelen (d.i., ook deze eene spreuk) *waar* is.

Het is duidelijk, dat juist hetgeen bewezen moest worden, hier als toegestemd gevorderd wordt; namelijk de waarachtigheid van deze eene spreuk; is deze eenmaal toegegeven, dan wordt de waarheid van alle overige en ook van deze spreuk bij gevolgtrekking daaruit *afgeleid!* In de inleidingen in de H. Schrift zoekt men nu, op alle manieren, dezen cirkel te vermijden en voor de waarheid der H. Schrift andere getuigenissen, dan hare eigene, aan te voeren, nagenoeg dezelfde als die der profane schrijvers. Vermits evenwel dit streven, om een getuigenis door een getuigenis te ondersteunen, aan eenen *inwendigen* cirkel mank gaat, zoo kan ook dit pogen nimmer tot een eigenlijk besluit komen, want indien men nu ook al (op eene zelfs minder gedwongen wijze, dan gewoonlijk plaats heeft) de H. Schrift in overeenstemming heeft gebragt met Josephus en wanneer deze wederom met eenigen anderen schrijver overeenstemt, waar eindigt dan ten slotte deze reeks? Eindelijk moet men toch daarmede beginnen, dat men aan een' van hen allen geloof schenkt, zonder daartoe door getuigenissen gedwongen te worden, of men ziet, dat, indien het getuigenis A door het getuigenis L ondersteund wordt, eindelijk het bevestigende Z zich weder op A grondt. Dit ligt in den aard der zaak, wijl de eigenlijke behoefte deze is, niet dat dit

of dat getuigenis, maar dat het getuigenis in het algemeen eene diepere bevestiging erlange.

Wanneer alzoo noch de proefneming, noch het getuigenis de bevestiging van het getuigenis kan zijn, en hetzelve evenwel eene bevestiging behoeft, zoo blijft slechts dit overig, dat het bewijs voor de waarheid van het getuigenis in hetzelve, in zijne gesteldheid nagespoord en uit deze aangetoond worde, dat men er op vertrouwen moet. Dit geschiedt, wanneer men de zoogenaamde *inwendige gronden* voor de waarheid van het getuigenis opspoort.

Wanneer evenwel dit bewijzen uit inwendige gronden niet (gelijk vaak plaats heeft), volkomen op denzelfden cirkel uitloopt, dan heeft de rede zich daarin verheven boven al die gestalten, welke wij tot dusverre beschouwden, waarbij zij van het empirisch gegevene uitging en zich daaraan vast hield; zij heeft zich namelijk verheven tot de beoordeeling van haar object naar eigen wetten; maar als zoodanig is zij het voorwerp van de tweede afdeeling onzer beschouwing.

Hoemeer het onhoudbare van datgene, wat den grond uitmaakt van het genoemde bewijzen door uitwendige gronden, in de oogen springt, des te meer moet zich de behoefte doen gevoelen, om bewijzen van eenen anderen aard te bekomen, in welke dit ongepaste vermeden wordt. Aan deze behoefte beantwoorden of trachten althans te beantwoorden de «inwendige gronden» voor de waarheid of de geloofwaardigheid der Evangelische getuigenissen, die naast de uitwendige, als de aanvulling van deze, plagten aangevoerd te worden. Ook bij het aanvoeren van deze inwendige gronden is het gebruikelijk, aan te vangen met de geloofwaardigheid der schrijvers. Ten einde echter niet in den hiervoren gewraakten cirkel te vervallen, zoekt men dezelve te bewijzen, zonder zijne toevlugt te nemen tot de inspiratie. Het bewijs wordt dan op de bekende wijze geleverd, namelijk, in dezer voege: «de schrijvers konden de waarheid zeggen, want zij waren ooggetuigen; zij

wilden dezelve zeggen, want zij waren opregte, eenvoudige lieden; zij konden niet bedriegen, zonder onverwijld achterhaald te worden, derhalve hebben zij niet bedrogen; maar de waarheid geleerd.» Maar indien men nu vraagt, van waar men weet, dat zij ooggetuigen waren en wie ons zoo ten volle verzekert, dat zij opregte, eenvoudige mannen waren? dan verwijst men ons slechts naar *dat* boek, hetwelk *zij* zelve schreven, wier geloofwaardigheid bewezen moet worden.

In lateren tijd heeft men ook nog eenen anderen weg ingeslagen, welken ik vermelden moet, ten einde U te toonen, hoe weinig waarde de inwendige gronden hebben, indien men niet het vereischte bewustzijn daarvan heeft, dat zij eigenlijk ontspruiten uit de behoefte der rede aan een hooger, dan bloot empirisch weten. Terwijl men vroeger, zorgvuldig alles deed, wat mogelijk was, om zelfs de geringste tegenstrijdigheden tusschen de berigten der afzonderlijke Evangelisten, vaak door de meest gekunstelde verklaringen, uit den weg te ruimen, is, in lateren tijd, die zorg door vele aanzienlijke theologen naar den achtergrond geschoven geworden en men heeft gezegd, dat deze geringe tegenstrijdigheden veel duidelijker, dan alles de waarachtigheid der Evangelische berigtgevers aantoonden; want wanneer zij hadden willen bedriegen, dan zouden zij gewis alles overeenstemmend verhaald hebben. Dit klinkt zeer schoon; doch zeer nabij ligt de tegenwerping, dat bedriegelijke berigtgevers elkander juist daarom tegenspreken, omdat dergelijke tegenstrijdigheden de zaak nog waarschijnlijker maken, en dat het voorbeeld der bedoelde aanzienlijke theologen de juistheid hunner taktiek aantoont enz. Gij ziet, dat, op dit veld, alles als grond voor en tegen aangevoerd worden kan.

Hoemeer men intusschen de inwendige gronden naspoort, zooveel te meer zal men ontwaren, dat zij uitloopen op eenen cirkel, tegen welken men zich slechts beveiligen kan, indien men zich bewust wordt, èn van hetgeen men eigenlijk wilde, toen men inwendige gronden verlangde, èn van hetgeen men, terwijl men dezelve bijbragt, eigenlijk gedaan heeft. Om dit voor zich tot bewustzijn te brengen, moet al dadelijk de om-

weg, die volstrekt tot niets leidt, namelijk, om te beginnen met de geloofwaardigheid der schrijvers, vermeden worden, gelijk hij dan ook inderdaad buiten het spel gelaten *werd*, toen men, nog vóór dat hunne geloofwaardigheid bewezen was, geloof schonk aan het door hen vervaardigde boek, hetwelk van hunne autopsie (zelfovertuiging), eenvoudigheid enz. berigt geeft. Men heeft derhalve dáár een ander kriterium der waarheid laten gelden, dan dat, hetwelk geput is uit de geloofwaardigheid der getuigen; men heeft derhalve, toenmaals zich daaraan gehouden, dat datgene als waar geldt, wat getuigd is en omdat het getuigd geworden is, d. i., men heeft zich boven het historische weten verheven. In plaats hiervan staat men thans op den trap, waar, voor de rede, datgene als waar geldt, wat eene bepaalde inwendige gesteldheid heeft; waar zij alzoo, bij de vraag, wat de waarheid is, zich noch bevredigen kan met dat, wat de eigen ervaring, noch met dat, wat het waarnemende ervaren, noch eindelijk met dat, wat de getuigenissen opleveren; waar zij vooraf beslist omtrent de inwendige gesteldheid van datgene, wat aanspraak op waarheid maakt. Als op die wijze te werk gaande beschouwen wij haar in de

## TWEEDE AFDEELING.

### EEN EN TWINTIGSTE VOORLEZING.

Al de tot dus verre beschouwde gestalten van het weten, die wij thans, nu wij dezelve kennen, met den gemeenschappelijken naam van *empirisch weten* bestempelen, zijn juist, omdat het verschillende ontwikkelingstrappen van de rede, van het weten, waren, geene passive toestanden geweest, maar de rede was daarbij, overeenkomstig haar begrip, werkzaam; zij *maakt* ervaringen; *doet* proefnemingen, *houdt* zich aan het getuigenis *vast*.

Maar de werkzaamheid der rede was echter op al deze trap-

pen beperkt, wijl zij aan een object, als hare voorwaarde, gebonden was. Dit gebonden zijn aan eene voorwaarde vertoont zich namelijk daarin, dat de rede, de dingen nagaande en wel met de zekerheid, van zich daarin te vinden, daardoor juist de onderstelling uitdrukt, dat de objecten of de dingen rede bezitten. Zoo neemt zij, als ervaring, uit de objecten het wezenlijke op, dewijl het in dezelve *is;* zoo brengt zij, als waarneming, te weeg, dat het enkele terug treedt, opdat het algemeene, hetwelk zij in de afzonderlijke (enkele) gevallen *vooronderstelt*, te voorschijn kome; zoo vat zij eindelijk uit de gegeven objecten datgene *op*, wat door anderen als waar betuigd is geworden. Dat derhalve het object waarheid bevat, was buiten twijfel.

Thans echter, nu de rede zich boven het object geplaatst heeft, wordt dit in twijfel getrokken; de vooronderstelling, met behulp van welke alleen ervaren, waarnemen, historisch weten mogelijk was, heeft hare geldigheid verloren en de behoefte ontstaat, om te bewijzen, dat in het algemeen het object waarheid bevat.

Dit bewijs kan, natuurlijk, noch door de ervaring, noch door getuigenis geleverd worden, daar dit een en ander slechts mogelijk is, wanneer men uitgaat van de aangeduide onderstelling, dat de objecten waarheid bevatten. Thans echter moet dit bewijs geleverd worden, ook wanneer men *niet* van deze onderstelling uitgaat. Zag men nu dáár slechts hen, welke zelve waarnamen enz., d. i., welke van genoemde vooronderstelling uitgingen en wier weten op het goede vertrouwen steunde, dat de waarheid in de objecten was, zoo moet thans de waarheid der objecten ook aan hem bewezen worden, die dit vertrouwen niet bezit. Dit beteekent, dat de waarheid zóó geschapen moet zijn, dat zij voor een' iegelijk, ook voor hem blijke, die niet zelf experimenteert.

Met dezen eisch te doen, leidt de rede uit zichzelve wetten af, naar welke zich datgene rigten moet, wat waar wil zijn. Terwijl alzoo tot dus verre haar doen een weten *a posteriori* was, daar zij, van de voorwerpen uitgaande, tot de waarheid kwam, zoo bepaalt zij thans *a priori* wat het wezen der waarheid is en naar deze bepalingen, die, als het ware, haar wetboek zijn, wordt het object beoordeeld; slechts dan, wanneer het daaraan beantwoordt, bevat het waarheid.

De gegevens tot het criterium der waarheid kan de rede niet aan de objecten ontleenen, want vermits zij thans als heerscheres tegenover dezelve staat, en het zelfs in twijfel trekt, of dezelve in het algemeen waarheid bevatten, zoo zijn zij ongeschikt, om criteriën (kenmerken) der waarheid te verschaffen. Er blijft derhalve slechts overig, dat de rede de criteriën der waarheid enkel uit zichzelve, uit hare eigen natuur, putte. De bepalingen, welke in de rede zelve en in haar begrip liggen, zijn derhalve het eenige, wat zij (kritisch geworden) tot grondslag van hare kritiek leggen kan.

De bepalingen nu, welke in het begrip der rede liggen, waren (Voorl. 16) algemeenheid en objectiviteit; en vermits de rede uit zichzelve de criteriën der waarheid moet afleiden en zij intusschen, in het nadenken over zichzelve, deze beide bepalingen als de hare ontdekt, zoo zal zij slechts datgene als waar laten gelden, wat dit karakter der algemeenheid en objectiviteit bezit.

Passen wij dit een en ander toe op het gebied, waarmede wij ons bezig houden, dan zal de rede zich niet daarmede kunnen tevreden stellen, dat hier of daar een godsdienstige inhoud zich, door inwendige ervaring, als waar voordoet, en even weinig daarmede, dat zulks met de analogie des geloofs overeenstemt, noch eindelijk daarmede, dat het bij de Apostelen of bij de Kerk voor waarheid gegolden heeft; maar zij zal *à priori*

moeten bepalen, dat slechts dit waar is, wat het karakter van algemeenheid en objectiviteit bezit.

Wat de eerste (de algemeenheid) betreft, zal derhalve de rede bepalen, dat slechts de leeringen der Godsdienst voor waar te houden zijn, welke niet bloot tot enkele (kringen, gemeenten, volken) beperkt zijn, maar hetgeen bij allen als inhoud der godsdienstleer geldt.

Met opzigt tot het karakter der objectiviteit zal zij bepalen, dat slechts dit waar kan zijn, wat in den verderen zamenhang (complexus) der objecten terug gevonden wordt; het objective mag derhalve het karakter niet hebben van het abnormale, hetgeen tegen de orde van alle overige dingen aandruischt.

De rede nu, wanneer zij alleen dat voor waar laât gelden, wat de godsdienstige leer van allen is en wat het karakter van het abnormale niet heeft, geeft ons het *Stelsel der natuurlijke theologie* of het *Naturalismus*.

Trachten wij nu ten eerste den gekozen *naam te regtvaardigen*, dan vinden wij, dat men gewoon is, onder Natuurlijke theologie, de wetenschappelijk geordende zamenvatting van die leeringen te verstaan, welke in de natuurlijke godsdienst begrepen zijn. Streng genomen, zijn beide benamingen van natuurlijke godsdienst zoowel als natuurlijke theologie, barbaarsch, want vermits men gewoonlijk onder het natuurlijke (b. v., natuurlijke hoedanigheden, of functiën) van den mensch, datgene verstaat, wat hem als natuurwezen toekomt, en men, juist omdat hij dezelve met de overige natuurwezens gemeen heeft, het voedings-proces en andere processen als natuurlijk bestempelt, zoo zoude, *analogice*, onder natuurlijke godsdienst en natuurlijke theologie, *die* godsdienst en godgeleerdheid moeten worden verstaan, welke de mensch, als bloot, aan het dier verwant, natuurwezen heeft.

Het tegenstrijdige hiervan springt intusschen in het oog, want dewijl godsdienst en hetgeen daarmede in verband staat, juist datgene is, hetwelk den mensch van het dier onderscheidt

of hem verheft boven het bloot zijn van een natuurwezen, zoo zoude hier mitsdien sprake zijn van iets, wat den mensch boven de natuurlijkheid verheft, doch dit iets zoude allereerst moeten worden opgevat, als het natuurlijke zelf, of het niet verhevene boven de natuurlijkheid. Natuurlijke godsdienst is derhalve eene even groote absurditeit, als het natuurlijk-bovennatuurlijke.

Letten wij echter van naderbij op hetgeen het taalgebruik (want de genoemde uitdrukkingen behooren volstrekt tot hetzelve) daaronder verstaat, dan zal ons de meening van hetzelve duidelijk worden, wanneer wij zien, hoe de natuurlijke godsdienst gedefinieerd en tegenover eenige andere, gewoonlijk omschreven wordt. Gewoonlijk wordt gezegd, dat onder natuurlijke godsdienst moet worden verstaan de godsdienst, zoo als zij uit de natuur van den mensch ontspringt, zonder dat zij daartoe eene bijzondere openbaring behoeft, zoo dat tegen de natuurlijke godsdienst de positive wordt overgesteld, als die, welke voor eene gemeenzame kudde, in eenen bepaalden vorm, gegeven is. Zien wij nu van meer nabij, wat in deze tegenstelling wordt uitgesproken, dan ligt daarin niets anders, dan hetgeen wij zoo even als de eene bepaling dezer gestalte van het godsdienstige bewustzijn hebben leeren kennen. Die godsdienst, namelijk, welke op eene daadzakelijke openbaring rust, is beperkt tot den kring dergenen, tot welke deze openbaring gekomen is en sluit allen uit, welke harer niet deelachtig zijn geworden; terwijl daarentegen die godsdienst, welke uit de menschennatuur, als aan allen gemeen, is voortgevloeid, boven eene dergelijke grens verheven en de eigendom is van allen, die deel hebben aan de menschelijke natuur.

De zoogenaamde natuurlijke godsdienst zoude, derhalve, inderdaad slechts de gemeenschappelijke godsdienst van allen zijn, en de eenige redelijke zin, welken men met den barbaarschen naam van natuurlijke theologie verbinden kan, zal derhalve zijn, dat zij het weten is van die godsdienstige waarheden, die als zoodanig bij alle menschen gelden.

Indien nu verder gevraagd wordt, of ook de tweede bepaling, die wij leerden kennen als iets eigendommelijks van dit

standpunt van het weten, in de natuurlijke theologie mede haar regt erlangt, dan bestond dezelve daarin, dat hier slechts datgene als waar gold, wat met de gansche overige objectiviteit overeenstemt en niet het karakter heeft van het abnormale, het buitengewone. Bereids is opgemerkt, dat de natuurlijke theologie zulks met opzigt tot den *oorsprong* der godsdienstige waarheden beweert; want vermits die oorsprong niet in eene bijzondere daadzaak gelegen is, maar gegrond moet zijn op de algemeene menschennatuur, zoo is het bloot eene andere uitdrukking voor hetzelfde betoog, wanneer men zegt, dat de waarheden der natuurlijke godsdienst niet door eene bovennatuurlijke, of wonderbare openbaring tot de menschen zijn gekomen. (Het wonderbare nu is niets anders, dan hetgeen van de wetten der objectiviteit afwijkt, of met dezelve strijdt.) Doch ook met opzigt tot den inhoud leert de ervaring ons, dat op het gebied der natuurlijke theologie slechts «het natuurlijke» toegelaten wordt als waar. Dit woord moet intusschen niet in eenen strengen zin genomen worden, want de natuurlijke theologie sluit niet uit wat des geestes is; de geest intusschen is wezenlijk bovennatuurlijk; maar onder het natuurlijke, hetwelk alleen in de natuurlijke theologie bevat is, wordt niets anders verstaan, dan hetgeen overeenstemt met datgene, waarvoor de van elders ons bekende (zoo natuurlijke, als geestelijke) objectiviteit ons analogiën aanbiedt; onder het bovennatuurlijke, tegennatuurlijke, wonderbare verstaat men dat alles, waarvoor de analogiën ontbreken, of wat met al het overige in tegenstrijd is.

Wij zien, derhalve, dat de natuurlijke theologie, ook in hare stroefheid jegens hetgeen met de overige objectiviteit in strijd is, aan datgene beantwoordt, wat wij als haar begrip hebben vastgesteld. Wordt dit standpunt volkomen zuiver opgevat, als het alleen geldige, zoo dat er buiten de natuurlijke theologie evenmin eene andere theologie is, als er buiten de natuurlijke godsdienst eene andere godsdienst, als waarheid bevattend, wordt aangenomen, dan levert dit die gestalte op, welke men *Naturalismus* noemt. Volkomen juist wordt mitsdien van hetzelve de definitie gegeven (en wordt het ook wel op

die wijze van het rationalismus onderscheiden), dat het die theologische opvatting is, welke zich niet vergenoegt, met de werkelijkheid eener daadzakelijke, bovennatuurlijke openbaring te ignoreren of te betwijfelen, maar zelfs de mogelijkheid derzelve ontkent, waarin uitdrukkelijk ligt opgesloten, dat *slechts* de inhoud der natuurlijke godsdienst waarheid bevatten kan. Treedt deze opvatting niet op met de bewering van de eenige ware te zijn, maar geeft zij, òf alleen de mogelijkheid, òf zelfs wel de werkelijkheid toe van eenen anderen inhoud der godsdienstige overtuiging, wanneer dezelve ook niet tot de natuurlijke godsdienst behoort, doch waar kan zijn of is, dan bezigt men de uitdrukking Naturalismus niet, maar blijft staan bij de Natuurlijke theologie.

Wordt nu, in de tweede plaats, gevraagd, of dit standpunt *in de werkelijkheid* en in welke verschijnselen hetzelve *terug te vinden* is, dan moeten wij eerstelijk de consequentste gestalte dezer zienswijze, namelijk het standpunt opsporen, hetwelk wij Naturalismus genoemd hebben. Als voorboden daarvan vinden wij reeds in de eerste helft der vorige eeuw, de Engelsche *freethinkers* (vrijdenkers), onder welke Toland, Bolingbroke, Morgan, Chubb kunnen worden genoemd. Met grootere stoutmoedigheid, maar ook vermeteler trad deze beschouwing te voorschijn in Frankrijk, waar langzamerhand het gevoelen ingang vond, hetwelk, als het uiterste extreem eener realistische rigting, in het algemeen niets anders wilde laten gelden, dan de Natuur en hare wetten. Helvetius, de Encyclopedisten, de schrijver van het *Systême de la Nature* traden op tegen alles, wat boven het natuurlijke ging; in Duitschland kan Edelmann genoemd worden, als in eenen daaraan verwanten zin te leeraren. In eene mildere, maar dan ook des te inconsequenter gestalte, waarbij de naam van Naturalismus eigenlijk niet meer voegt, trad daarentegen deze zienswijze op en doet zij zich nog tegenwoordig vaak op deze wijze voor, dat de natuurlijke theologie niet zoo zeer als tegenstelling tegen de theologie, welke op eenen positiven grond rust, zich tracht te doen gelden, maar zoo, dat zij voor eene bevestiging of aanvulling van dezelve wil doorgaan.

In de oudere dogmatica's was men gewoon, deze verhouding zoo op te vatten, dat men zeide, dat de geopenbaarde leer stellingen van tweeërlei aard bevatte, ten eerste, zulke, die zij gemeen heeft met de natuurlijke godsdienst en deze werden genoemd *articuli fidei mixti*. Van dezelve waren de *articuli puri* onderscheiden, d. i., die geloofsstellingen, welke als eigendommelijk aan de Christelijke religie, noch in de natuurlijke, noch in eenige andere religie gevonden werden. In dien zin was het bestaan van God een *articulus mixtus*, de drieëenheid een *articulus purus*. In nieuweren tijd heeft men deze uitdrukkingen ter zijde geschoven, dikwijls zonder dat daarmede iets gewonnen werd en slechts ten nadeele van de naauwkeurigheid. Iets anders, wat deze voorstelling mede bedenkelijk moest maken, zullen wij zoo aanstonds aanroeren; intusschen ziet men hier duidelijk, dat zij uitging van de stelling, dat de natuurlijke godsdienst niet in strijd is met de geopenbaarde, maar zich van dezelve slechts zóó onderscheidt, dat zij minder dan de positive, om zoo te zeggen, alleen de meer algemeene stellingen bevat.

Wij noemden deze zienswijze bedenkelijk en het gevaarlijke in haar is, dat, volgens die voorstelling, er in den boezem der Christelijke religie ook het niet-christelijke gevonden wordt. Al konden nu velen niet ontveinzen, dat die gevolgtrekking kon worden gemaakt en al hielden zij het daarvoor, dat toch de *articuli puri* verreweg het gewigtigste der Christelijke Kerkleer uitmaken (anderen, welke meer tot het naturalismus overhellen, beweren het tegendeel), zoo kwamen zij toch niet tot het bewustzijn, dat, indien de Christelijke leer inderdaad artikelen bevatte, die niet eigendommelijk christelijk zijn, alsdan de leer geen in zich afgesloten geheel, maar slechts een aggregaat van uiteenloopende bestanddeelen konde zijn. Zulks is evenwel noch de inhoud der Christelijke, noch die van eenige andere godsdienst en juist uit dien hoofde komt, in de christelijke leer, niet een eenige geloofsstelling voor, die aan dezelve niet eigendommelijk zou toebehooren en die een en dezelfde zou zijn met de geloofsstelling uit eenige andere godsdienst, laat staan dan uit alle andere godsdiensten. (Dit

is even zoo min het geval, als dat eenig orgaan bij den volwassen mensch hetzelfde zijn kan, als bij het *foetus;* waar dit plaats heeft, is het de vorming van een beletsel, eene ziekte.)

Laat mij staan blijven bij de zoo even, als *articulus mixtus*, bijgebragte stelling, dat er een God is. Gezwegen daarvan, dat vele godsdiensten eene veelheid van Goden aannemen en toegegeven, (hetgeen echter niet onbepaald kan worden toegegeven), dat ook de polytheistische godsdiensten eene zoodanige eenheid aannemen, dan is het begrip van God in alle godsdiensten verschillend en wanneer alzoo in ons begrip van God ligt opgesloten, dat hij een geest, of de liefde enz. is, dan moeten wij, streng genomen, van alle godsdiensten, die God niet zoo opvatten, zeggen, dat zij van het bestaan Gods niets weten. Het is derhalve onnaauwkeurig, wanneer men zegt, alle godsdiensten leeren, dat God bestaat, want nemen wij God in *den eigenlijken zin*, zoo is het even valsch, van den Fetisch-vereerder te zeggen: hij vereert God, als van het foetus te zeggen: zijn verhemelte is niet gespleten, of de beide hartekamers zijn jegens elkander gesloten. Nemen wij daarentegen God in *zoodanigen zin*, als de Fetisch-vereerders dit doen, dan is het even valsch te beweren, dat het Christendom hetzelfde leert, als dat de volwassen mensch niet door zijne longen ademt. Het Naturalismus bezit derhalve niet slechts het voordeel van consequentheid boven deze manier, om de natuurlijke theologie met de positive te verbinden, maar de aangeduide pogingen tot verzoening, hoe welgemeend dezelve wezen mogen, ontnemen aan de Christelijke leer hare eigendommelijkheid en geheelheid.

Vaak hebben wij verschillende gestalten van het Godsdienstige bewustzijn, wanneer zij onderling eenige overeenkomst schenen te hebben, met elkander vergeleken, ten einde door hare verscheidenheid haar wezen nader te bepalen. Hier doet zich dezelfde noodzakelijkheid wederom gevoelen; wel is waar eenigermate gewijzigd, in zoover de te vergelijken gestalten, bij den eersten oogopslag, geheel verschillend schijnen te zijn (terwijl anders, wanneer wij eene zoodanige vergelijking bewerkstelligden, het tegendeel plaats had); doch wanneer wij

naauwkeuriger toezien, dan schijnt wederom de verhouding der rede in de eene dezelfde te zijn, als in de andere.

Even zeer, namelijk, als hier het streven of de strekking, om uit de analogie van het geloof omtrent de waarheid eener leering te beslissen, zich onderscheidt van den toeleg van het Naturalismus, even zoo schijnt echter het streven der rede, hetwelk wij waarnemen noemden, (en waarmede wij gemeld theologisch bedrijf vergeleken), volkomen hetzelfde te zijn, als de verhouding derzelve, welke wij thans beschouwen en waarmede wij het Naturalismus vergeleken. In de waarneming, namelijk, voegde de rede iets algemeens (de theorie) aan de enkele daadzaken toe en beweerde, dat slechts dit waar is, wat met dit algemeene overeenstemt. Hier treedt de rede op met de bewering, dat slechts het natuurlijke waar en alles, wat niet natuurlijk is, onwaar is. Dit echter beteekent nu niets anders, dan dat al het enkele moet overeenstemmen met deze totaliteit van wetten, welke wij met den naam van Natuur bestempelen. Is nu het een en ander in den grond hetzelfde, dan schijnt het willekeurig, dat wij dáár de analogie van het geloof en hier het theologische naturalismus en niet beide te zamen beschouwden.

Zien wij echter naauwkeurigertoe, dan zal het onderscheid tusschen het waarnemende weten, hetwelk overeenstemming met de theorie verlangt, en het weten, hetwelk bepaalt, dat alles natuurlijk moet zijn, met gemak duidelijk kunnen worden gemaakt. *Het eerste*, namelijk, gaat uit van de onderstelling van het bijeen behooren der verschijnselen *eener zekere spheer* en wil, juist uit dien hoofde, slechts binnen dezen kring overeenstemming vinden. In dien zin bestaat er geen lichtverschijnsel, hetwelk niet in overeenstemming staat met de wetten van de beweging der lichtgolvingen. Dat deze verschijnsels eene geheel andere wet volgen, dan, b. v., de zoogenaamde idéen-associatie, raakt de aanhangers van de undulatie-theorie in geenen deele. Daarentegen vordert de rede *hier*, dat, in het algemeen, alles in overeenstemming zij; zij houdt zich alzoo niet binnen een bepaald gebied, maar zij onderwerpt hetzelve even als elkander gebied, aan hare beoordeeling.

Derhalve behoeft zij ook niet eerst eene theorie voor zich te vormen, maar uit zichzelve bepaalt zij, dat alleen datgene waar is, wat algemeen plaats vindt.

Volkomen hetzelfde onderscheid vertoont zich dan ook in de beide theologische zienswijzen, die wij hier moeten vergelijken. De analogie des geloofs vasthoudende, eischt men, dat alle afzonderlijke leeringen in overeenstemming zullen staan met de zamenvatting van waarheden van dit ééne gebied (de christelijke leer); wanneer men daarentegen verlangt, dat de godsdienstleer slechts het natuurlijke zal bevatten, dan wil men dit gebied niet laten gelden, maar de som van het geloof zelf zal eerst dan voor waar gelden, wanneer zij overeenstemt met datgene, wat zich in alle andere rigtingen der objectiviteit voordoet. Hier behoeft dus de rede zich niet vooraf de som des geloofs eigen te maken en vervolgens de afzonderlijke leeringen naar dezelve te beoordeelen, maar geheel uit zichzelve geeft zij ook voor de som des geloofs *a priori* wetten, door welker naleving alleen ook zij (de *sumua fidei*) het karakter der waarheid heeft.

## TWEE EN TWINTIGSTE VOORLEZING.

In het Naturalismus heeft de rede allezins hare magt getoond, dewijl zij uit zichzelve, *a priori*, wetten stelde, als de voorwaarden, onder welke alleen de inhoud der Godsdienst waar kan zijn. Zelfs nog meer; overeenkomstig haar wezen heeft zij het beginsel der algemeenheid doen gelden, en bepaald, dat slechts dit waar kan zijn, wat niet strijdt met het algemeen geldende en gewone.

De algemeenheid echter, welke hier geldend werd gemaakt, is alheid, derhalve verstandsalgemeenheid. Het wezen nu der verstandsalgemeenheid bestond (vergel. Voorl. 15) daarin, dat in haar de enkelen het substantiële zijn en inderdaad laat het zich aantoonen, dat de natuurlijke theologie werkelijk aan het enkele deze magt toekent.

In het Naturalismus namelijk werd gezegd, «waar is, wat in *alle* Godsdiensten als waar geldt en wat met *alle* dingen overeenstemt». Derhalve, om te weten, *wat* waar is, moeten alle afzonderlijke dingen waargenomen en daarmede de inhoud vergeleken worden. Derhalve is juist het enkele het criterium der waarheid.

De rede heeft zich, alzoo, in het naturalismus volstrekt beoordeelend (kritisch) gedragen en als zoodanig uit zich eene wet gegeven; deze wet intusschen bevat de afhankelijkheid van de enkele objecten en de *a priori* gegeven wet zegt dit, dat het object moet vergeleken worden met hetgeen *a posteriori* is gevonden en daarnaar worden beoordeeld. De wet is, derhalve, wel is waar, door de rede gegeven, doch stamt niet volstrekt van haar af.

Daarop kwam het intusschen hier aan, dat niet de enkelen maar de rede heersche en zichzelve als heerschend wete, derhalve, dat zij hare magt tegen de enkelen toone en hare bepalingen *tegen* de enkelen doe gelden. Zij zal mitsdien hare eigen bepalingen tot wet en criterium der waarheid moeten maken, even als dezelve tegen het enkele overstaan.

Gelijk nu de bepaling der rede algemeenheid was, zoo zal hier de algemeenheid het criterium der waarheid moeten zijn, doch niet zoo als zij zich op het enkele grondt, en daardoor vastheid heeft, maar veel meer zoo als zij aan het enkele is tegengesteld. Het algemeene echter, gelijk het aan het enkele tegengesteld is, en slechts door eene negative rigting (het abstraheren) tegen het enkele, tot stand komt, is het abstracte algemeene, of slechtweg het *abstracte*. Op dit standpunt zal derhalve het abstracte het ware zijn.

De rede, in zoo ver zij zich in abstractiën beweegt en aan het abstracte, als aan het ware, vasthoudt, noemen wij *Verstand*. Op dit standpunt zullen derhalve de bepalingen des verstands

gelden, en slechts datgene zal waar zijn, wat aan dezelve beantwoordt; waartegen datgene, wat het karakter van het abstracte mist, het enkele (concrete) geene waarde heeft.

De werkzaamheid van het verstand is natuurlijkerwijze denken, doch slechts als formeel denken, abstract denken, hetwelk op het concrete geen acht slaat, maar van hetzelve abstraheert Hier zullen, derhalve, de bepalingen van het abstracte denken gelden. Met deze houdt de formele logica zich bezig; zij stelt dezelve vast, fixeert ze in de zoogenaamde logische *denkwetten*. Deze zijn niets anders, dan de bepalingen van het abstracte verstand, vastgesteld of gefixeerd als het alleen geldende.

Het komt dus volkomen op hetzelfde neêr, of wij zeggen: slechts het abstracte is de waarheid; dan wel: slechts datgene is waar, wat met de logische denkwetten overeenstemt; of: het verstand beslist omtrent hetgeen waar is. Op het Godsdienstige gebied levert dit standpunt de *Theologie van het gezonde menschenverstand*.

Alvorens wij trachten, dit standpunt in de werkelijkheid terug te vinden, is het noodig, dat wij het vorenstaande betoog eenigzins toelichten, te meer, omdat ik daarbij uitdrukkingen gebezigd heb, welke, deels aan en voor zich, deels uit aanmerking van den zamenhang, waarin zij hier voorkwamen, eene regtvaardiging zouden kunnen behoeven.

Bereids (Voorl. 15) hebben wij doen opmerken, dat het woord «algemeen» in verschillende beteekenissen gebruikt wordt en wij hebben, te dier gelegenheid, begripsalgemeenheid en verstansalgemeenheid in dezer voege onderscheiden, dat deerste zich als het reale en substantiële voordeed, waartegen het enkele slechts de beteekenis had van het eindige, het afhankelijke; terwijl in de tweede juist het enkele het werkelijke is, zoo dat het algemeene zich aan de reflectie voordeed, als het product dezer vele enkelen en zij gevolgelijk de hoofdzaak waren.

Als het tegenovergestelde uiterste van deze soort van algemeenheid, even ver verwijderd van de begripsalgemeenheid, als de verstandsalgemeenheid, evenwel slechts naar de andere zijde, vertoont zich thans eene derde soort van algemeenheid, waarmede wij het hier te doen hebben. Deze bestaat daarin, dat zij niet, gelijk de verstandsalgemeenheid, de enkelen tot haren substantiëlen grondslag heeft, noch ook, even als de begripsalgemeenheid, de enkelen uit zich voortbrengt, maar alleen tot stand komt door het vernietigen van alle enkelen. Deze algemeenheid heeft, derhalve, dit met de verstandsalgemeenheid gemeen, dat zij bloot een product van onze beschouwingswijze, derhalve iets onwerkelijks is; zij wordt echter niet daardoor voortgebragt, dat men (even als bij het opsommen), de enkelen als alleen geldend tot grondslag neemt, maar zij komt veel meer tot stand door dooding van al het individuële. In dezen zin is dan algemeenheid niets anders, dan eenvoudige betrekking op zichzelf, met uitsluiting van alle betrekking op iets enkels, bepaalds. Zoo zegt men, b. v., «ik zeg dit in het algemeen, *niemand* moet het op zich toepassen enz.» Dit algemeene nu noemden wij ook het *abstracte*.

Letten wij op de etymologie, dan is het abstracte, — (de vroegere Duitsche philosophen, zoo als Mendelsohn, Garve, Eberhard en anderen bezigen daarvoor het Duitsche woord *abgezogen* (afgetrokken), hetwelk zeer treffend hetzelfde, als het woord abstract, uitdrukt) — datgene wat ontstaan is, terwijl men (van al het bepaalde) abstraheerde, aftrok; het is dienvolgens de rest, welke na een dergelijk aftrekken overblijft, in allen gevalle derhalve een product. Tegen dit abstracte stelt men nu het concrete over, te weten, datgene, waarin vele verschillende bepalingen als het ware zamengegroeid zijn, en hetwelk, juist om die reden, als het digtere, compactere gedacht wordt.

Geven wij nu acht op het gebruik dezer woorden, dan vinden wij, dat, in het dagelijksche leven, voor die algemeenheid, welke wij zoo even gekarakteriseerd hebben, gewoonlijk het woord abstract gebruikelijk is, waartegen het enkele, hetwelk door deze algemeenheid wordt uitgesloten, als het concrete

genomen wordt. Het hiervoren bijgebragte gezegde wordt, zonder deszelfs beteekenis te veranderen, ook als volgt uitgedrukt: ik zeg dit slechts *in abstracto* enz. Men gebruikt dit woord voorts *promiscue*, wanneer men zegt, dat iemand zich in algemeenheden of abstractiën verliest. Men noemt deze abstractiën *ledige* algemeenheden, wijl aan dezelve alle *bepaalde* inhoud ontbreekt; men zegt dan verder, dat zij voor het leven, d. i., de concrete werkelijkheid niet passen. Te regt zegt men, dat eene eigenschap, b. v., de heerschzucht, een abstractum, of ook een algemeenheidsbegrip is, waartegen de heerschzuchtige mensch een concretum is, waarin eene veelheid van bepalingen gevonden wordt. Schildert een dichter, b. v., eenen mensch, welke *slechts* heerschzuchtig is, of treedt ook in de werkelijkheid een mensch op, in welken eene eenvoudige bepaling zich geldend maakt, iemand die, b. v., *slechts* jurist is, dan spreekt men van abstracte karakters.

Er zijn spheren, in welke deze abstractiën volkomen op hare plaats zijn; eene dergelijke spheer is, b. v., de spheer van het regt. In het regt geldt slechts de letter, d. i., de zuiver formele bepalingen; voor de wet zijn allen gelijk, ja het regt ziet in iedere zaak daarvan af, of iemand overigens een zedelijk mensch is, dan niet. *Fiat justitia, pereat mundus* is het hoogste uiterste waartoe de handhaving van het abstracte tegen de gansche concrete werkelijkheid kan worden gedreven. In eene bepaalde spheer is die uitspraak juist; doch wilde men dezelve werkelijk doen gelden, dan ziet men ligtelijk in, dat het tot absurditeiten leidt, wanneer men de wereld, om wier wille de geregtigheid aanwezig is, te gronde laat gaan.

Wij voerden, als voorbeeld der verstandsalgemeenheid, eene som, een' hoop, en als voorbeeld der begripsalgemeenheid, een volk, een' staat aan; even zoo kan ik hier op voorbeelden wijzen van abstracte algemeenheid, en wil liefst aan zulke abstractiën herinneren, welke men vaak heeft doen gelden tegen de concrete werkelijkheid. Zoodanige abstractiën zijn, b. v., de algemeene menschenregten, waarmede men dikwijls heeft gedweept; doch er bestaat eigenlijk, streng genomen, geen regt, hetwelk aan alle menschen gelijkelijk zou toekomen, wijl

de verschillende burgerlijke betrekkingen eerst regten doen geboren worden, en, dewijl niemand een bloot mensch, maar, b. v., een grondbezitter, een koopman is, zoo komt hem, derhalve, als bloot mensch ook niets toe. Eene gelijksoortige abstractie maakte den grondslag uit van het streven naar volstrekte gelijkheid der menschen; dezelve is in de Fransche omwenteling tot zulk een uiterste opgedreven geworden, dat men zelfs de ongelijkheid der talenten niet wilde dulden. Het zoogenaamde wereldburgerschap (kosmopolitismus) rust wezenlijk op zoodanige abstractie; het wil dat men een wereldburger zij, *in plaats* van burger van eenen bepaalden Staat, (men is het eerste, in den waren zin, slechts wanneer men het laatste is) enz.

Vermits men nu zeer dikwijls, ja meestal, wanneer van algemeenheid gesproken wordt, niet de begripsalgemeenheid, maar de verstandsalgemeenheid, of de abstracte algemeenheid op het oog heeft, zoo ligt daarin de reden, dat men aan de philosophie, die allezins de wetenschap van het algemeene is, heeft tegengeworpen, dat zij zich slechts met dorre abstractiën bezig houdt, welke voor de werkelijkheid niets waard zijn, wijl «men met dezelve geen' paard van stal kan jagen.» Deze laatste tegenwerping kan de philosophie zich ligt getroosten, omdat daartoe een zweep het best geschikt is en haar aan het wegjagen van het paard weinig gelegen ligt; doch zij moet de beschuldiging, alsof zij zich slechts met abstractiën ophield, deswege afweren, omdat haar voorwerp *dat* algemeene is, waaruit het concrete, werkelijke, te voorschijn treedt.

Wij hebben verder gezegd, dat de rede, in zoo ver zij zich met het abstracte bezig houdt, *verstand* is. Wij behoeven ons hier niet verder bezig te houden, met, op de gewone manier der psychologen, den geest van den mensch in verschillende krachten of vermogens te verdeelen, noch ook een ander standpunt, volgens hetwelk deze verschillende vermogens verschillende ontwikkelingstrappen zijn van den *éénen* geest, hier te doen gelden; het is voldoende hier te herinneren, dat inderdaad het gewone taalgebruik onder verstand die werkzaamheid van den geest verstaat, welke wij als abstraheren aange-

duid hebben. In de Logica wordt gewoonlijk gezegd, dat het verstand het vermogen is, om begrippen te vormen; maar onder de begrippen, van welke de formale logica handelt, is nooit iets anders te verstaan, dan eene, door abstractie van alle enkele bepalingen voortgebragte algemeene voorstelling; gelijk dáár dan ook uitdrukkelijk geleerd wordt, dat men tot het begrip komt, wanneer men al het specifieke, wat tot het enkele behoort, weglaat. (Indien men, b. v., bij de blaauwe kleur, daarvan afziet, dat zij de kleur van den hemel, van het viooltje enz. is, dan komt men tot de eenvoudige algemeene voorstelling van *blaauw*. Deze (voorstelling) nu, wordt verkeerdelijk een begrip genoemd, want het begrip van het blaauw zoude het wezen daarvan moeten uitdrukken. Houdt men de kleurenleer van Göthe voor juist, dan is dit het begrip van het blaauw, dat het een door eenig licht getroebeld duister is. Hier is het wezen en het ontstaan tevens aangegeven; van het begrip geldt derhalve, wat van de algemeene voorstelling niet geldt, de uitspraak namelijk van Aristoteles: *τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καὶ διὰ τί ἐστι.*)

Volkomen in overeenstemming met deze beteekenis van het woord verstand, spreken wij ook in het dagelijksche leven van de overwegende verstandige rigting bij een' mensch, wanneer hij uit den ganschen rijkom des levens zich eene enkele zaak tot doel gekozen heeft, en, al het overige ter zijde stellend, dit eene steeds vervolgt; men noemt zulke karakters ook abstracte karakters, gelijk wij hiervoren zagen, en wijst daarmede op de verwantschap dezer beide uitdrukkingen. Gelijk nu het abstract algemeene niets anders is, dan hetgeen zich eenvoudig op zichzelf betrekt en iedere betrekking op iets anders uitsluit — (het blaauw in het hiervoren bijgebragte voorbeeld, is niet het blaauw des hemels enz., maar slechts blaauw), — zoo is ook het wezen van het verstand, hetwelk zich in abstractiën beweegt, de ongestoorde overeenstemming met zichzelf. Het is deze identiteit met zichzelf, welke met het woord consequentie bestempeld wordt; zij is, als onafscheidbaar van het verstand, de bestendige begeleidster van overwegende verstandigheid. Zij bestaat in niets anders, dan daarin,

dat hetgeen uit vele is gekozen, vastgehouden, dat is, in de abstractie volhard wordt.

Deze overeenstemming met zichzelf wordt nu door het verstand uitgesproken als de eerste wet voor al het denkbare, want dewijl zijn denken slechts bestaat in het denken van het abstracte, zoo is het eigenlijk eene tautologie, wanneer het, opdat iets denkbaar zij, van hetzelve verlangt, dat het abstract, d. i.; met zichzelf indentisch moet zijn. De eerste wet van het denken (welke zoo zeer het hoofdzakelijke is, dat van oudsher het streven juist van de bij uitstek verstandigen er opgerigt was, om al het overige tot dit eene terug te leiden), is derhalve natuurlijk dit, dat slechts datgene denkbaar en waar is, wat met zichzelf overeenstemt. Dit is uitgedrukt in de bekende stelling der identiteit of der tegenstrijdigheid: Alles is met zich identich, of, negatief uitgedrukt: Iets kan niet zichzelf tegenspreken (tegelijk zijn en niet zijn.) Deze wet is zuiver formeel, zoo als dit overeenstemt met het formele denken van het verstand; nopens den inhoud van het gedachte bepaalt zij niets. Al het concrete wordt weg gelaten en slechts de eenvoudige vorm der algemeenheid vast gehouden.

Vermits de stelling der tegenstrijdigheid de eigenlijke ziel van het verstand is, zoo is dan ook de vorm van het dilemma de meest geliefkoosde vorm van het verstandige denken. Elk ding moet dit *of* dat zijn, want indien het beide ware, zoo bevatte het verschillende bepalingen in zich en het hield alzoo eene tegenstrijdigheid in. Na al deze toelichtingen kunnen wij, derhalve, de uitdrukkingen «op dit standpunt is het abstracte de waarheid» of «hier geldt slechts het verstandige» of «slechts hetgeen met de logische denkwetten overeenstemt, kan waar zijn», als gelijkbeteekenende uitdrukkingen toelaten. Indien zich nu dit standpunt op het gebied der Godsdienst doet gelden, dan zullen wij de gestalte van het Godsdienstige weten, die daaruit ontspringt, volkomen gepast *Verstandstheologie* kunnen noemen. Hiervoren hebben wij gezond menschenverstand, in plaats van verstand, gezegd, wijl dit de naam is, onder welken het verstand meestal als autoriteit pleegt te worden aangehaald. Letten wij op den vorm, onder welken het beroep op

het gezonde menschenverstand doorgaands voorkomt, dan is dit eene der meest geliefkoosde wendingen, dat men zich op mathematische stelregels beroept, (zoo zeker als tweemaal twee vier is, enz.) De ziel intusschen der mathematische stelregels is, gelijk reeds zeer gepast door Leibnitz is opgemerkt, juist de stelling der identiteit, in voege dat het gezonde menschenverstand het volkomen juiste bewustzijn bezit, dat het hier slechts met vormelijke kennis (gelijk alle rekenkundige kennis wel niets anders is, want bij dezelve komt het op den inhoud volstrekt niet aan) en met identische stellingen te doen heeft. Men kan derhalve reeds bij voorraad zeggen, dat de verstandstheologie zich het meest tegen al datgene zal moeten verklaren, wat, naar den inhoud der geloofsleer, een concreet karakter bezit, d. i., datgene, waarin vele verschillende bepalingen verbonden zijn. Zij zal deze noodzakelijk van een scheiden en zich, volgens den vorm van het dilemma, voor het eene of het andere verklaren moeten, waardoor zij slechts abstractiën, in plaats van eenen concreten inhoud, bekomen zal.

Dit vinden wij dan ook bevestigd, wanneer wij dit standpunt *in de werkelijkheid opsporen*. Hier komt ons deze gestalte der theologie in dat tijdperk te gemoet, hetwelk men algemeen gewoon is, als de eeuw der verlichting aan te duiden, namelijk, in de tweede helft der vorige eeuw. Deze tijd bezat dit karakteristieke, dat hij alles, wat het karakter van het leven droeg, in deszelfs bestanddeelen ontleedde en dus doodde, vermits alle leven eene tegenspraak inhoudt en slechts daarin bestaat. Zoo herschiep hij het levendige organismus van den Staat, in een zamenvoegsel van enkelen, die hoogstens zooveel golden als de raderen eener groote machine; zoo ontstond het streven, om een regt zamen te stellen, hetwelk zich de verscheidenheden der werkelijk bestaande regten niet aantrok, het zoogenaamde Natuurregt; zoo begon in de Zedekunde dat onbepaalde gepraat over de deugd, waarbij een abstractum gesteld werd in de plaats der concrete bepalingen, die anders uit de wetten van den Staat of uit godsdienstige leerstukken voortvloeijen; zoo deden zich de abstractiën van wereldburger-

schap gelden, waarop wij hiervoren reeds de aandacht vestigden, en wat die meer zij.

Met deze abstractiën gingen hand aan hand de pogingen, om de godsdienst te verlichten of, beter gezegd, te verdonkeren, terwijl men den concreten inhoud wegcijferde en, overeenkomstig het zuiver verstandige karakter (der heerschende zienswijze), niets dan abstractiën overig liet. Te onregte wordt Semler als een der eersten van deze rigting aangehaald; hij is veelmeer te beschouwen, als de grondlegger der exegetische rigting (van dit tijdvak.) Inzonderheid heeft de invloed van veel beteekenende mannen uit de Joodsche natie (b. v. Mendelsohn) tot het ontstaan der verstandstheologie bijgedragen. (In het karakter dezer natie ligt abstracte verstandigheid; van daar het streng wettelijke karakter harer godsdienst; van daar de karaktertrek derzelve, die zich uit als begeerte niet naar een bepaald bezit, maar naar bezit *in abstracto*, het geld. Lessing liet het derhalve in zijnen *Nathan* juist een jood zijn, welke verlangt, dat men noch een jood, noch een christen zij, maar een mensch *in abstracto*.) Men kan hier ten voorbeelde aanhalen Teller, Basedow, E. T. D (amm) en anderen.

Letten wij nu op de gestalte, welke de theologie hier aannam, dan liepen de bemoeijingen dier mannen daarop uit, om alles te verwijderen, wat eene veelheid van verschillende of zelfs tegenstrijdige bepalingen in zich bevatte. De meest tegenovergestelde bepalingen, welke, b. v., in de Drieëenheid liggen, werden uit elkander gehouden, en men zeide, op streng verstandige wijze, God is óf iets enkelvoudigs óf iets veelvoudigs. De beslissing viel dan natuurlijk ten voordeele van het eerste uit. Verder werd God opgevat niet als persoon, maar als wezen (dit abstractum); van dit wezen werd gezegd, dat het geene negatie (derhalve ook geene bepaling) in zich bevatte, maar dat hetzelve het inbegrip was van alle realiteiten enz. De meest tegenovergestelde bepalingen, welke in den persoon van den Godmensch liggen, werden door een gelijksoortig dilemma ter zijde geschoven en Christus werd als een bloot mensch opgevat enz. In het kort, hoe meer concreet iets was, (en mitsdien ook redelijk, want het redelijke is het

concrete), des te meer werd het ter zijde geschoven. Men heeft die bepaling van God, als wezen, oppervlakkig, plat genoemd, en te regt, wijl het inderdaad aan het wezen der abstractie eigen is, om, door het wegnemen van alle individuële verscheidenheden, hoogten en diepten, alles gelijk en effen te maken.

Gelijk wij hiervoren bij het Naturalismus zagen, dat eene getemperde gestalte deszelven, als aanvulling der positive leer, is opgetreden, even zoo hebben zich in den boezem der verstandstheologie gelijksoortige pogingen vertoond, om haar met de positive theologie te doen ineensmelten, door de leeringen der rationele theologie, als waren zij het algemeene gedeelte, aan de positive leeringen te doen voorafgaan. Hetgeen wij van zulk eene poging van de zijde van het naturalismus gezegd hebben, is ook hier van volkomen toepassing. Dien onverminderd valt echter nog dit op te merken, dat, wanneer in onze dagen vaak onderzocht wordt, hoeveel de rede, zonder openbaring, van de christelijke leer weten kan, deze pogingen (afgezien van derzelver onbeduidendheid) eene onuitvoerbare taak op zich nemen. Vermits, namelijk, geen mensch twee wezens in zich vereenigt, een, hetwelk slechts rede, en een, hetwelk slechts openbaring van God ontvangen heeft, zoo kan eene dergelijke scheiding volstrekt niet beproefd worden, evenmin als het aan eenig mensch zou kunnen gelukken, om als het ware van elkander te scheiden, wat hij als Europeër, wat hij als Duitscher, wat hij als lid van een gezin voor waar houdt. Er is niet een eenige godsdienstige waarheid, welke de rede van den Christen thans ontdekt en zij ook zou gevonden hebben, indien hij niet in het Christendom ware opgegroeid, opgevoed enz. Dit wordt dan ook, althans negatief, door de ondervinding bevestigd, wijl de rationele theologie, van hoe vele verschillende godsdienstige standpunten, men dezelve ook beproefd hebbe, nog nimmer dezelfde uitkomst heeft opgeleverd; iets, hetwelk Daub, op eene treffelijke wijze, den *Nathan* van Lessing heeft tegengeworpen.

## DRIE EN TWINTIGSTE VOORLEZING.

De wet van het abstracte denken gold alzoo als het criterium der waarheid; aan haar werd het object gemeten en met haar werd het vergeleken, om te zien, wat waar is, d. i., wat met haar overeenstemt. De denkwet nu is niets anders, dan het wezen van het verstand zelf, uitgesproken met de zekerheid, dat die alléen geldigheid hebbe. Derhalve, terwijl het object met de denkwet vergeleken wordt, wordt hetzelve blootelijk met het verstand zelf vergeleken, d. i., met de zich aan abstractiën vasthoudende rede. Terwijl alzoo de rede de waarheid van het object toetst, vergelijkt zij het object met zichzelve.

De beide leden, welke, bij deze vergelijking, in betrekking tot elkander geplaatst worden, zijn het object en de (abstracte) rede. Alzoo, dewijl het beschouwende en vergelijkende hier de rede zelve is, is zij zelve voor zich het object der beschouwing geworden en wel zoo, als zij zich tot een object verhoudt, d. i., met andere woorden, de rede reflecteert (verg. pag. 43) op hare betrekking tot het object, zij *gaat* hare betrekking tot het object of hare werking op hetzelve *na*. Deze reflectie der rede ep hare betrekking tot het object, is datgene, wat wij met KANT, transcendentale beschouwing noemen. Derhalve is eigenlijk of inderdaad het vergelijken met de wet van het denken transcendentale beschouwing, of het eerste is in het laatste *overgegaan* (verg. pag. 41 en 42.)

Laat ons nu een oog vestigen op hetgeen de rede, in deze zelfsbeschouwing opdoet, waarbij wij, omdat de rede als voorwerp harer beschouwing, hier voortdurend slechts abstracte rede, d. i., verstand is, haar dan ook slechts verstand willen noemen.

Hetgeen het verstand denkt en hetgeen voor hetzelve denkbaar is, is slechts het met zichzelf identisch abstracte; wanneer het derhalve zich in betrekking stelt tot (concrete) objecten,

om dezelve te denken, zal het dezelve in iets abstracts herscheppen moeten, opdat zij voor hetzelve aanwezig zijn. Hoe wij nu ook deze herschepping mogen beschouwen, hetzij als weglating van al het enkele en als abstractie van hetzelve, hetzij voor zooveel het verstand aan het gegeven menigvuldige, als de stof der kennis, zijne eigen begrippen (kategoriën) der algemeenheid, eenheid, als de vorm der kennis, toevoegt, altijd zal er met de objecten, terwijl het verstand dezelve denkt, eene verandering plaats hebben.

*Zonder de objecten* kan het verstand niets denken, want zijn denken bestaat slechts in het abstraheren van het enkele der objecten, of in het toevoegen van zijne begrippen (als den vorm) aan de objecten (als de stof); doch het denkt de objectes even weinig zoo als zij zijn, want door zijn denken immers heeft het dezelve veranderd.

Vermits nu dat, wat het verstand denkt en zoo als hetzelve het denkt, voor hetzelve is, of aan hetzelve verschijnt, zoo volgt daaruit, dat de objecten voor hetzelve anders zijn, of aan hetzelve anders verschijnen, dan zij werkelijk of aan zich (d. i., zonder de genoemde verandering) zijn. Alzoo weet het verstand slechts van ieder ding, hoe het verschijnt; het ding zelf, gelijk het aan zich of eigenlijk is, is voor het verstand niet aanwezig, wordt door hetzelve niet ingezien (even als wij, wanneer wij een wit voorwerp door een blaauw glas beschouwen, hetzelve slechts zoo zien, als hetzelve ons toeschijnt, d. i., blaauw, maar niet zoo als het aan zich is, d. i., wit.)

Wat nu van ieder object geldt, geldt natuurlijk ook van het object van het godsdienstige weten, de waarheid. Vermits alles, terwijl het wordt ingezien, veranderd wordt, zoo volgt daaruit van zelf, dat de waarheid niet onveranderd (derhalve volstrekt niet) gekend, ingezien worden kan. De godsdienstige waarheid is het onbekende, en het onkenbare, wat niet

te kennen is, —zoo luidt de leer van die gestalte van het weten, welke wij als de theologie van het *Niet-weten* aanduiden.

Ook hier moeten allereerst eenige uitdrukkingen worden toegelicht, van welke ik mij bij de deductie bediend heb; dit is noodig, alvorens wij er toe overgaan, om dit standpunt in de werkelijkheid aan te wijzen. De uitdrukking *transcendentale beschouwing*, *transcendentale philosophie* enz., is, sedert KANT, algemeen in gebruik gekomen. KANT verstaat onder transcendentale kennis eene zoodanige « welke zich niet zoozeer met voorwerpen, als met de wijze onzer kennis van de voorwerpen bezig houdt. » De uitdrukking is gepast, in zoo ver de kennis noodzakelijk zich boven zichzelve moet verheffen, om over zichzelve en hare wijze van doen na te denken (te reflecteren.) Intusschen moet deze uitdrukking, althans bij het bestuderen der Kantsche philosophie, wel onderscheiden worden van eene andere, die op zijn voetspoor door vele anderen *promiscue* gebezigd wordt.

Onder het *transcendent*-worden der rede verstaat KANT altijd een' misslag in het denken, die daarin bestaat, dat hetzelve zich wil bezig houden met onderwerpen, welke buiten de grenzen der kennis liggen. Het verdient hierbij opmerking, dat de Kantsche philosophie, terwijl zij eene transcendentale philosophie mogelijk maken wil, tegelijk tegen al wat trancendent is waarschuwt. In de transcendentale beschouwing nu toont KANT, op eene zeer scherpzinnige wijze, aan, dat geene kennis anders tot stand komt, dan daardoor, dat het verstand aan het voorhandene (het veelvuldige, de ervaring) zekere begrippen, die aan hetzelve (het verstand) eigendommelijk zijn, toevoege, als waren zij zooveel als de lijst, welke deze voorhandene stof omsluit. Deze *a priori* toegevoegde verstandsbegrippen nu, noemt hij kategoriën. Wanneer wij, b. v., van verschillende zijden worden aangedaan; wanneer wij eene witte kleur, een' zoeten smaak, eene ruwe oppervlakte waarnemen (*percipieren*) en nu van één ding, zoo als een stuk suiker, spreken, dan is de menigvuldigheid der gewaarwordingen ons slechts van buitenaf gegeven, doch het begrip van *eenheid*

bekomen wij niet tegelijk door de gewaarwording, maar is een aan het menigvuldige toegevoegd begrip, eene kategorie.

Door middel der kategoriën wordt derhalve eene verandering in het object bewerkt; voor het verstand is het object slechts, of doet het zich aan hetzelve slechts met kategoriën vermengd voor; aan-zich echter, dat is, niet in betrekking tot het verstand, of achter de verschijning, is hetzelve iets anders; hoe het is, valt natuurlijk buiten de kennis, vermits kennis gelijk is aan het brengen van het object onder kategoriën, derhalve gelijk aan veranderen. Reeds heb ik den man genoemd, wien de nimmer genoeg te roemen verdienste toekomt, dit standpunt geldend gemaakt te hebben, het is Immanuel Kant. Zijne kritiek der zuivere rede (grootendeels eene kritiek der verstandskennis), is het programma van de ontwikkeling, welke de philosophie in de laatste vijftig jaren beleefd heeft. Niets bewijst den geweldigen invloed, welken Kant op de ontwikkeling van allen wetenschappelijk streven heeft uitgeoefend, meer, dan dat wij, thans de schriften van Kant lezende, tot een resultaat komen, hetwelk weinig verschilt van hetgene, waarmede wij zijn opgegroeid.

Want juist door hetgeen hij leverde zijn de uitkomsten zijner nasporingen zoozeer in de algemeene beschaving doorgedrongen, dat wij het Kantianismus als het ware met de moedermelk inzuigen. Al de, zelf voor hen, die geene wijsgeerige opleiding genoten, zoo aannemelijke voorstellingen, dat wij, b. v., in de natuurlijke wetenschappen slechts de verschijnselen en daarentegen niet het wezen der krachten kennen enz., heeft Kant, met inspanning van alle krachten, getracht duidelijk te maken en er verliep menig tiental jaren, alvorens men datgene verstond, wat thans een ieder van zelf verstaat. Doch wij maken het met Kant, even zoo als met de aarde, die ons voedde en die wij met voeten treden. Indien ergens onbeschaafde lieden zich verwonderden, wanneer zij vernamen, dat Kant een dik boek geschreven heeft, om aan te toonen, dat wij de dingen, gelijk zij niet voor het verstand zijn, niet kennen, zou dit ons niet kunnen bevreemden, doch wanneer men in wijsgeerige werken leest, dat men Kant's schriften slechts met

eenen lach kan lezen, dan is niemand anders te belagchen, dan de lagcher.

Terwijl wij er thans toe overgaan, om diegenen aan te duiden, welke op het gebied der godsdienst het standpunt van het niet-weten hebben doen gelden, zal het U waarschijnlijk verwonderen, wanneer ik KANT zelven, die evenwel eene godsdienstleer geschreven heeft, niet vermeld. De reden is deze. In de Kantsche kritiek kan men een dubbel resultaat onderscheiden, een negatief en een positief. Het negative resultaat is, dat de waarheid niet gekend kan worden; dit is het standpunt van het niet-weten. Gelijk wij later zien zullen, voert de Kantsche Godsdienstleer evenwel het positive resultaat ook reeds met zich, hetwelk wij echter nog niet gededuceerd hebben, wijl het wezenlijk boven het standpunt van het niet-weten staat.

De theologie op dit standpunt en met strenge vasthouding aan hetzelve bearbeid, zal gelijkerwijze slechts eene negative uitkomst kunnen opleveren, d. i., zij zal eene kritiek der Godsdienst en der Godsdienstige zienswijzen moeten zijn. Dit is zij dan ook werkelijk slechts geweest bij hen, die eigenlijk alleen kunnen worden aangevoerd als vertegenwoordigers van de pogingen, om het kritische standpunt in deze spheer geldend te maken. Hier moet TIEFTRUNK, in zijne *Kritik der Religion* vermeld worden, doch vooral de schrijver der *Kritik aller Offenbarung*, een werk, hetwelk zoozeer van den geest van KANT doortrokken was, dat al zijne leerlingen en vereerders zich verheugden, hem eindelijk eens weder in zijne gewone kracht en manier te ontmoeten, tot dat eindelijk KANT openlijk verklaarde, dat de schrijver van het, in deszelfs geheel door hem goedgekeurde, werk een jong candidaat was, namelijk de heer FICHTE. Veel menigvuldiger evenwel dan dit zuiver Kantsche standpunt, treffen wij een ander aan, hetwelk wij, naar het voorbeeld van H. RITTER, volkomen juist als het standpunt der halfkantianen bestempelen kunnen. Hetzelve bestaat daarin, dat, bij wijze van positive aanvulling, aan het negative resultaat der Kantsche philosophie leeringen worden aangeknoopt, welke niet alleen niet uit het Kantsche beginsel volgen, maar

meestal, gelijk wij zien zullen, volstrekt met den geest der Kantsche philosophie in tegenspraak staan, en, in dezen zamenhang, een duidelijk bewijs opleveren, hoe oppervlakkig van de zijde der Godgeleerden de philosophie gewoonlijk bestudeerd wordt.

Kant had op het einde der kritiek, waar hij de onkenbaarheid der waarheid betoogd had, zich bediend van de uitdrukking, dat het weten beperkt en er voor het geloof plaats gemaakt moest worden. Deze stelling werd nu door vele theologen, in hun voordeel, overgenomen, terwijl zij in dezer voege voortredeneerden: Vermits van de waarheid niets geweten en deze slechts geloofd kan worden, zoo blijft er thans niets anders over, dan de waarheid, die voor het weten niet is, te gelooven en haar, vermits zij niet kan bewezen worden, op goed geloof, zoo veel als bij openbaring, aan te nemen. Zij zagen niet in, dat, vermits Kant, in opzigt tot iedere theoritische waarheid, had aangetoond, dat zij niet voor ons bestaat, en dat de mensch haar ook niet door geloof deelachtig kan worden, — mitsdien bij Kant, wanneer hij niettemin van gelooven sprak, dit volstrekt iets anders moest beduiden, dan het voorwaar-houden van deze of gene waarheid. (Wat het geloof bij Kant beteekent, zullen wij later zien.)

Schelling heeft, in de meermaals aangehaalde *Brieven*, onvergelijkelijk schoon aangetoond, welk eene groote bezondiging het is jegens het Kantsche stelsel, dat men aan het resultaat van hetzelve eene dogmatische leer aanknoopt, want dewijl er, in het algemeen, geene theoretische waarheid voor ons is, kan zij ook niet voor ons geloof zijn. Ofschoon, het zij dan uit gebrek aan bewustzijn over zijn standpunt, het zij uit terughouding, in dit opzigt velerlei twijfelachtigs en met zichzelf strijdends in de schriften van Kant voorkomt, zoo moest evenwel dat, wat hij over het doctrinale en morele geloof gezegd heeft, reeds te weeg brengen, dat zich aan zijne philosophie volstrekt geen geloof, in den zin van een geestelijk bezit, eene theoretische waarheid liet aanknoopen. Niet kenbaar zijn, beteekent, bij Kant, gesloten zijn; indien derhalve het gebied der waarheid voor het weten niet toegankelijk is, dan is het ook gesloten voor het geloof.

Op dit half kantsche standpunt nu staan, bewust of onbewust, de beide partijen der theologische wereld, die de gewigtigste tegenstelling van onzen tijd vormen en bekend zijn onder de namen van *Rationalismus* en *Supernaturalismus*. Aan Reinhard komt de groote verdienste toe, het eerst deze tegenstelling streng vastgesteld (gefixeerd) te hebben. Daar hij dezelve nu zoo scherp had opgevat, dat hij en de meesten na hem beweerden, dat iedere theoloog zich voor de eene of voor de andere zijde verklaren moest, zoo zien wij ons genoopt, bij de waardering dezer stelsels eenigzins langer te verwijlen.

Wat dan, in de eerste plaats, het *Supernaturalismus* betreft, zoo worden met dezen naam aangeduid en bestempelen zich met denzelven die theologen, die de afzonderlijke leerstellingen meestal zoo verschillend opvatten, ja daarin zoozeer elkander tegenspreken, dat men reeds dadelijk vermoeden kan, dat er slechts weinige stellingen zijn zullen, waarin zij allen overeenstemmen. Dit gemeenzame, als het wezenlijke van dit standpunt, behoort hier in het licht te worden gesteld. Het bestaat ten naastenbij in de volgende stellingen. De rede is, het zij dan omdat zij door de zonde verdorven is, het zij oorspronkelijk, onbekwaam, om God en de waarheid te kennen; deze is derhalve voor het weten verborgen. Ten einde haar deelachtig te worden, moet de mensch haar met het geloof ontvangen, d. i., door eene bijzondere openbaring, welke iets anders is, dan de oorspronkelijke, aan alle menschen gelijkelijk toebedeelde redelijke kennis (kennis door de rede.) Juist omdat hier de waarheid aangenomen en niet door de rede ontdekt wordt, kan zij niet worden bewezen; zij behoeft intusschen ook geen bewijs, wijl de twijfelingen van het verstand op dit gebied, hetwelk boven het verstand verheven is, geen gezag meer hebben. Wat nu het geloof is, daaromtrent zijn de opvattingen der verschillende Supernaturalisten verschillend. Bij den eenen is hetzelve het voor-waar-houden van zekere facta (geloof van het dogmatismus); bij den anderen inwendige ervaring (practisch Christendom); bij eenen derden eene zekere bepaling des gevoels (mystiek) en bij eenen vierden het vertrouwen op zekere getuigenissen (theologie der

geschiedenis), doch allen stemmen daarin overeen, dat het geloof tegen over het weten staat.

Verlangen wij nu, in verband met onze vroegere beschouwingen, eene naauwkeurige definitie van het supernaturalismus, dan bestempelen wij hetzelve als: *Dogmatismus* (of ook practisch Christendom, Mystiek, traditionele theologie) *geënt op het standpunt van het niet-weten.* Als vertegenwoordigers van dit standpunt, in deszelfs verschillende schakeringen, kunnen worden aangevoerd Storr, Reinhard, Harms, Sartorius, Hahn, Hengstenberg, Stendel en anderen. Sommigen hunner hebben het bewustzijn, dat het standpunt van het nietweten door Kant is geldend gemaakt geworden, en willen werkelijk aan de resultaten zijner philosophie aanknoopen. Zoo roemt Sartorius het, dat de philosophie zelve erkent, dat, zonder transcendent te worden, de rede zich niet op de kennis van het bovenzinnenlijke toeleggen kan; dat de groote verdienste van Kant daarin bestaat, dat hij de grenzen der rede aangewezen en zoo het geloof, d. i., de aanneming van positive leerstellingen, in de hand gewerkt heeft. Soortgelijke uitingen komen er voor in het schoone boek van Georg Müller, over het geloof der Christenen; zelfs bij Harms worden uitdrukkingen van denzelfden aard aangetroffen. Ja men is zelfs wel zoo ver gegaan, van de grenzen, die Kant aan de rede stelt, in verband te brengen met de beperkingen, waarin de door den zondenval verduisterde rede bevangen is en heeft het werkelijk voor mogelijk gehouden, dat het met de Kantsche leer in overeenstemming gebragt konde worden, dat iets anders dan de rede licht is!

Reeds hebben wij de aandacht daarop gevestigd, dat de zin van het Kantsche resultaat deze is: Men bezit, in het algemeen, geene theoretische kennis (men noeme haar weten, dan wel gelooven) van het bovenzinnelijke; vermits nu ook een dogma eene theoretische waarheid is, en niet zoo veel als eene bloote wet, zoo kunnen ook de dogma's voor den mensch niet zijn. Uit dien hoofde strijdt het te eenenmale tegen den geest der Kantsche leer, wanneer men aan zijne philosophie de oude orthodoxe leer aanknoopt, of wanneer men aan dezelve eene

polytheïstische Godsdienstleer aanknoopen wilde. En juist daarom kan het ons niet verwonderen, wanneer, zoowel onder zijne tijdgenooten, als ook tegenwoordig, diegenen, welke aan den inhoud der geopenbaarde leer vasthielden, meerendeels zich van zijne leer verwijderden, wijl zij de onvereenbaarheid van beide inzagen. Zoo zult gij thans van de meeste supernaturalisten hooren, dat de Kantsche philosophie *niet* met de supernaturalistische dogmatiek vereenigd kan worden. Zij bedenken daarbij echter niet, dat de gansche tegenstelling van weten en gelooven, waarin zij zich bewegen, van Kant ontleend is en dat, wanneer men zich werkelijk tegen het weten verklaren moet, daartoe slechts die gronden leiden kunnen, welke het gansche kantianismus, als een gevolg derzelve, na zich slepen; dat juist deswege het Supernaturalismus, vermits het twee wezenlijk verschillende trappen inëen wil smelten, — onverschillig of het den eenen al dan niet als Kantianismus erkent, — noodzakelijk met zichzelf in tegenspraak komt, wijl dit eene (het niet- weten) een ingrediënt is van zoodanigen aard, dat het *ieder* percipiëren der waarheid onmogelijk maakt. Göschel heeft het, uit dien hoofde, onwederlegbaar schoon, in zijne *Aphorismen*, kunnen aantoonen, dat het niet-weten op consequente wijze in niet-gelooven eindigt.

Wenden wij ons, in de tweede plaats, tot het *Rationalismus*, dan treden ons ook hier wederom dezelfde verscheidenheden te gemoet onder hen, welke met den naam van rationalisten bestempeld worden en zichzelve met dien naam bestempelen; weshalve wij ook hier in weinige stellingen het gemeenschappelijke tusschen hen moeten aanduiden. Hetzelve komt, in het wezenlijke, op het volgende neêr. De rede komt inderdaad tot de noodzakelijkheid, om iets bovenzinnelijks te erkennen; deszelfs wezen kan zij echter niet kennen; derhalve moet zij, in opzigt tot hetzelve, zich aan het geloof houden. Onder dit nu verstaan eenigen de overtuiging op vertrouwen (geloof van het Nihilismus, Voorl. 10); anderen daarentegen het aannemen van zekere leeringen van den stichter der godsdienst. Ten aanzien van deze leeringen nu moet

vastgehouden worden, dat zij noch door eene bovennatuurlijke openbaring tot ons gekomen zijn, noch iets bovennatuurlijks (leer van het naturalismus, Voorl. 21), noch hoegenaamd iets, wat strijden zoude met de logische wetten van het denken, (verstandstheologie, Voorl. 22) bevatten kunnen. Bovenal moet vastgehouden worden aan alle zedelijke geboden, wijl deze de zedelijke kracht doen toenemen, waarop het voornamelijk aankomt, (practisch Christendom, Voorl. 17.)

Bij alle verschillende schakeringen, die het Rationalismus aanneemt, is, hetgeen aan al dezelve gemeen is, in de eerste plaats, de bewering, dat de nasporing van het bovenzinnelijke in deszelfs innigste wezen, tot ijdele speculatiën leidt; ten tweede, de strijd tegen al het bovennatuurlijke. Deze wordt als een zoo onveranderlijk kenmerk van het rationalismus vastgehouden, dat hetzelve ook wel van het naturalismus onderscheiden wordt, door te stellen, dat dit slechts de werkelijkheid, het rationalismus daarentegen ook de mogelijkheid eener bovennatuurlijke openbaring ontkent. Van daar, aan de zijde van het rationalismus, de polemiek tegen de wonderen, als strijdig met de natuur; zoo ook tegen de Drieëenheid, welke de rekenkundige waarheid, dat drie niet één is, omverwerpt en, hoogstens op de Sabelliaansche wijze verklaard, kan toegelaten worden.

Indien wij het rationalismus in eene korte formule willen karakteriseren, dan is het *Nihilismus* (of ook Practisch christendom, of Naturalismus, of Verstandstheologie) *geënt op het standpunt van het niet-weten.* Ook hier kunnen sommige vertegenwoordigers van dit standpunt genoemd worden zoo als: Paulus, von Ammon, Bretschneider, Röhr en anderen. Bij de rationalisten is het de algemeene mode, zich op Kant te beroepen. Wanneer zij daarbij echter zoo ver gaan, dat zij de Kantsche «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernuuft» zoo bij uitstek hoog stellen, dan geraakt men tusschen Scylla en Charibdis, indien men beslissen moet, of zij dezelve wel gelezen hebben. Hebben zij dezelve gelezen, dan kunnen zij toch een boek niet prijzen, hetwelk de Christelijke dogma's niet zoo maar over boord werpt, doch, op zijne

wijze rede daarin vinden wil; — hebben zij dezelve niet gelezen, zoo kunnen zij daarover niet oordeelen, ten ware hun eene bovennatuurlijke openbaring mogt ten deel zijn gevallen. Ik beken, dat ik dezen knoop niet kan oplossen. Ook dit standpunt lijdt overigens aan dezelfde tegenstrijdigheid, die wij in het Supernaturalismus berispten, dat het uit twee bestanddeelen is zamengesteld, waarvan het eene van dien aard is, dat hetzelve het andere uitsluit. Want kan van de waarheid in het algemeen, niet geweten worden, wat zij is, dan kan men ook niet weten, dat zij slechts het natuurlijke of logisch mogelijke bevatten kan; terwijl het zeggen, in opzigt tot de waarheid, dat zij niets onverstandigs kan bevatten, vooruitstelt, dat men haar wezen kent.

Er valt hier, wat betreft de kritiek dezer beide gezigtspunten, niets meer bij te voegen, vermits het eene der verschillende bestanddeelen, waaruit hetzelve is zamengesteld, reeds is beoordeeld en het andere (het niet-weten) eerst beoordeeld kan worden, wanneer wij de oplossing van hetzelve zullen overwegen. Alleen moet hier nog het een en ander vermeld worden opzigtelijk derzelver verhouding tot elkander en de voorkeur, die het eene soms boven het andere verdienen mogt.

Wij hebben namelijk beweerd, dat beide, zoowel Supernaturalismus als Rationalismus, wat het beginsel betreft, met elkander verwant zijn. Daartegen nu schijnt de scherpe tegenstelling zich te verzetten, waarin beide tot elkander staan. Maar juist deze polemische houding tegen over elkander toont hunne verwantschap aan en bewijst, dat zij opzigtelijk het beginsel *d'accord* zijn, want anders zouden zij elkander niet bevechten kunnen, overeenkomstig den regel: *adversus negantem principia non est disputandum.* Uit hoofde van deze inwendige verwantschap trekken zij elkander even als chemisch verwante stoffen wederzijds aan en bestaan wezenlijk slechts in betrekking tot elkander; weshalve ook, wat beider inhoud betreft, nog deze gelijkaardigheid zich voordoet, dat polemiek tegen de tegenovergestelde zijde het grootste gedeelte uitmaakt van de op dit standpunt te voorschijn tredende dogmatica's. Men late het rationalismus heden ophouden, dan zal

(indien daarbij niet op deze of gene wijze het dogmatisch-geschiedkundige te hulp komt) het grootste gedeelte van den inhoud onzer supernaturalistische dogmatica's wegvallen; en wanneer soms het supernaturalismus mogt komen op te houden, dan weet ik niet, hoe de rationalistische dogmatikers zich over dit verlies zullen kunnen troosten.

Doch niet slechts dit, maar ook behalve *die* gelijkheid van inhoud, welke door de diametrale tegenoverstelling ontstaat, kan worden aangewezen, hoe ook in dat, wat zij positief staande houden, zich eene groote verwantschap aan den dag legt. Hoe meer het supernaturalismus zich van het standpunt van het bloote dogmatismus (voor hetwelk, indien men consequent is, de geschapenheid van den inhoud volstrekt onverschillig is), en het rationalismus zich van het nihilismus, (hetwelk iedere overtuiging duldt en derhalve ook die, welke gelooft, iets van het wezen der waarheid te weten), verwijdert, zoo veel te meer doet bij beide zich dit voor, dat, dewijl van het innerlijke wezen der waarheid niets kan geweten worden, alles, wat dit wezen, zoo als de diepten der Godheid, betreft, buiten aanmerking behoort te worden gelaten, Derhalve zien wij, dat de Drieëenheid door de Supernaturalisten als onpractisch, door de Rationalisten als onpractisch (of ook wel als zinneloos) ter zijde wordt geschoven. Even zoo worden de onderzoekingen van het kwaad door den eenen als nutteloozo muggezifterijen, door den anderen als mystische aanschouwingen over boord geworpen. Zoo worden door de Supernaturalisten en Rationalisten de Goddelijke eigenschappen niet voor bepalingen van zijn wezen, maar voor onze verschillende opvattingen van hetzelve verklaard, ten einde het niet uit het duister, wat het, als onkenbaar (aan zich predicaatloos wezen), bewoont, te voorschijn te brengen enz.

Uit hoofde nu van deze innerlijke verwantschap is dan ook juist een verschijnsel ligt verklaarbaar, hetwelk, zonder haar, noodzakelijk verwondering zou moeten baren; het is dit, dat beide partijen dadelijk vriendschap sluiten, wanneer het aankomt op de bestrijding van inzigten, die er aanspraak op maken, het bovenzinnelijke, de waarheid, te begrijpen. De wijs-

geerig-speculative pogingen, die dit onderwerp zich ten doel stellen, zijn gelijkelijk en op dezelfde wijze gehaat bij de Supernaturalisten en bij de Rationalisten en moeten het zijn, wijl zij tot eenen strijd *pro aris et focis* uitdagen. De hechtste grondslag toch, het niet-weten, wordt door deze pogingen aangegrepen. Juist omdat hier de binnenste kern dezer beschouwingen aangetast wordt, kan het ons, eindelijk, niet bevreemden, dat *van beide zijden* al die boeken met vreugde ontvangen worden, welke, zij mogen overigens bevatten wat zij willen, slechts de kennis van het bovenzinnelijke loochenen, en, van dit gezigtspunt uitgaande, laat het zich verklaren, dat, in onze dagen, zulke werken, die het platste sensualismus en empirismus prediken, door de rationalisten als de uitkomst van onbevooroordeelde nasporingen, door de supernaturalisten als tegengift tegen pantheïstischen speculatiezwijmel en juist daarom als echt christelijk, geroemd worden.

Na het even aangevoerde kunnen wij, indien de vraag opgeworpen wordt, welk van deze beide theologische stelsels de voorkeur verdient, met opzigt tot het antwoord niet verlegen zijn. Natuurlijk kan geen van beide boven het andere gesteld worden, want vermits beide, wat betreft den trap van ontwikkeling van het weten, op gelijke lijn staan, zoo moet, indien zij even streng consequent zijn, eene juiste beoordeeling, (die toch enkel daarin bestaat, dat men iets zoo stelt, als het staat), juist beide ook in denzelfden rang stellen. In een wetenschappelijk opzigt staan zij gelijk; theologische, d. i., godsdienstig-*wetenschappelijke* stelsels nu kunnen slechts naar derzelver wetenschappelijke waarde tegen over elkander geschat worden.

Mogt men nu evenwel zeggen, dat althans de Supernaturalisten het ware geloof hebben, dan is dit (wanneer wij het factum toegeven, welks waarheid een *mensch* nimmer waarborgen kan), een geluk voor hen; voor de waarheid van hun stelsel bewijst het echter even weinig, als, b. v., de bewering, dat de Rationalisten meer liefde en lijdzaamheid bezitten, (hetgeen althans geene logische onmogelijkheid is), bewijzen zou voor de meerdere waarde van het stelsel van deze. Het

geloof van den eenen en de liefde van den anderen kan aan hun theologisch stelsel evenmin eene waarde geven, als een onbekwaam geneesheer daardoor vertrouwen in zijne bekwaamheid zal opwekken, dat hij een vroom mensch is. (Men verlangt dit hoogstens van anderen; is het eigen lijf er bij betrokken, dan bedenken zich de meesten.)

Hetgeen men derhalve van de philosophie vordert, namelijk, dat zij zich jegens het supernaturalismus of jegens het rationalismus vriendelijker betoone, dan jegens het andere gevoelen, heeft zijnen grond in eene vermenging van datgene, wat misschien een aanhanger van een van beide aantrekkelijks heeft, met datgene, wat zijn stelsel als wetenschap is, en berust op denzelfden misslag in het denken, welken men zou begaan, indien men verlangde, dat iemand de leer van zijnen vriend, in opzigt tot hare wetenschappelijke waarde, toegevender zou beoordeelen, dan die van eenen vreemde. Evenwel schijnt het, en dit wordt bij name gaarne van de zijde van het supernaturalismus aangevoerd, als hield men, bij zulk eene wetenschappelijke beoordeeling, zich volstrekt onkundig van de gewigtige omstandigheid, dat het supernaturalistische standpunt het bijbelsche is. Dit is intusschen een louter verdichtsel. Want vermits het wezen van het supernaturalismus daarin bestaat, dat hetzelve het niet-weten doet gelden en deze negatie van het weten bestempelt met het woord geloof, zoo heeft hetzelve het standpunt van den Bijbel, welke van eene tegenstelling van gelooven en weten niets weet (en om vele redenen niets weten *kan*) verlaten.

De Bijbel bezigt de woorden gelooven en kennen *promiscue* en verstaat daaronder het geestelijke bezit der waarheid (ongeveer dat, wat wij onbevangen geloof noemden.) De Bijbel is tot de reflectie, tot den twijfel niet gekomen, die er vereischt wordt, om, na vele andere standpunten, ook dat van het niet-weten te doen ontstaan. En wanneer men, als in triomf, ons wees op dat eene woord der Schrift, waar gezegd wordt, dat ons weten stukwerk is, dan heeft men daaruit niet datgene afgeleid, wat daaruit wezenlijk volgt. Het is nog nimmer door een redelijk mensch geloochend, dat ons weten stukwerk is;

in dit opzigt staat het gelijk met ons geloof. Wanneer gij een geloof hebt, als een mosterdkorrel, spreekt de Heer, zoo zult gij bergen verzetten. Plaats nu eens eene groote schare van antiwetenschappelijke supernaturalisten op eene rei, zij zullen geenen heuvel van deszelfs plaats brengen. En evenwel zeggen wij met volle regt, dat het geloof de zaligheid is. Even zoo schenkt het weten de waarheid, doch *ons* weten is stukwerk, even als het geloof de zaligheid is, die ons slechts ontbreekt, omdat ons geloof zoo klein is.

Het Bijbelsche standpunt is, derhalve, niet het supernaturalistische; doch meer gegrond schijnt de bewering, dat het supernaturalismus het standpunt is der kerkelijke dogmatiek. Dit schijnt zelfs zoo veel te minder geloochend te kunnen worden, als zelfs de zoodanigen, die het supernaturalistische standpunt niet het hunne noemen, zulks toch toegeven. Ik herinner hier aan Hase, die in zijnen *Hutterus redivivus* eene kerkelijke dogmatiek wil leveren en welligt het beste *compendium* eener supernaturalistische dogmatiek geleverd heeft. Hij zegt uitdrukkelijk, dat de kerkelijke dogmatiek « het wetenschappelijke bewustzijn is, hetwelk de Kerk van zichzelve heeft. » Bereids hebben wij dáár, waar wij van de Theologie der overlevering spraken, opgemerkt, dat, vermits het wetenschappelijke bewustzijn door den twijfel vermiddeld is, de Kerk, in welke het nimmer tot twijfelen komen kan, ook nimmer tot wetenschap, of tot eene theologie kan komen, en dat de R. K. Kerk, juist dewijl zij eene theologie tot de hare gemaakt heeft, daarin niet aan het begrip der Kerk beantwoordt. De Evangelische Kerk daarentegen heeft, overeenkomstig het begrip der Kerk, juist omdat zij niet twijfelt aan hare vereeniging met God en aan de waarheid harer uitspraken, nimmer getracht, dezelve te vermiddelen of te staven en geeft derhalve hare dogma's, zonder eene dogmatiek, d. i., eenen wetenschappelijken grondslag te bezitten.

Vestigen wij, b. v., het oog op hare symbolische boeken, dan bevatten deze (met uitzondering echter van de *formula concordiæ*, die over het geheel een ander karakter heeft en, om die reden, in sommige landen volstrekt niet aangenomen is,

maar bij allen in mindere achting staat), slechts leerstukken en volstrekt geene pogingen, om dezelve begrijpelijk te maken. Zelfs in het artikel, hetwelk aanleiding heeft gegeven tot zoo vele twisten van theologischen aard, namelijk, dat van het Avondmaal, leeren zij enkel, *quod corpus et sanguis Chriti vere adsint;* hoe dit te verklaren is, het zij door het aannemen van eene verandering of op eenige andere wijze, wordt als *subtilitas sophistica* van de hand gewezen. Welk een onderscheid derhalve, wanneer wij de symbolische boeken onzer Kerk en die der R. K. Kerk beschouwen. Onze Kerk *leert* de triniteit, — de *Catechismus Romanus* leert *hoe* de triniteit moet worden begrepen, dewijl de Vader *se ipsum intuens atque intelligens* etc. Onze Kerk *leert* de geboorte van Christus uit de maagd, ... — de *Cat. Rom.* tracht te *begrijpen*, hoeveel hierin tegen, hoeveel niet tegen de natuurwetten voorkomt. En welk een onderscheid in het antwoord van den Lutherschen Katechismus op de vraag: Hoe kan het water zulke groote dingen doen? en dat op dezelfde vraag in den Roomschen Katechismus. In het kort, deze bevat theologie, gene slechts dogmata.

Juist nu, omdat onze Kerk zelve geene theologie behoeft en geene theologische onderzoekingen in het werk stelt, laat zij allen wetenschappelijk onderzoek volstrekt vrij; waartegen de R. K. Kerk tegen alle onderzoekingen waarschuwt. En dit is eigenaardig, want vermits zij zich eene theologie gekozen heeft, treedt zij nu zelve op in het gebied der controversen, jegens welke onze Kerk zich onverschillig gedraagt. Deze vergunt derhalve dengeen', die er toe komt, om aan de waarheid der Kerkleer te gaan twijfelen, dat hij dezelve op nieuw voor zich bewijze, d. i., wetenschappelijk stave; zij zelve komt niet in dit geval. Maar niet alleen dat zij dit vergunt; er komen ook omstandigheden voor, waarin zij vordert, dat de mensch zich wetenschappelijk rekenschap van hare leer wete te geven. Vermits zij namelijk weet, dat eenige harer leden omtrent hare leer in twijfel kunnen geraken, in welk geval zij slechts door wederlegging van den twijfel weder van haar verzekerd kunnen worden, heeft zij het zoo ingerigt, dat zij, die in het alge-

meen er toe zijn bestemd, om hare leer te verkondigen, ook de bekwaamheid erlangen, om den twijfel dezer twijfelenden te wederleggen. Daarom verlangt zij van hare dienaren, dat zij er zich in geoefend hebben, den twijfel te wederleggen, d. i., zij verlangt en moet verlangen, dat hare dienaren wetenschappelijk gevormd, of Godgeleerden (theologen) zijn. Alleen dit verlangt zij en slechts hiervan overtuigt zij zich, door te onderzoeken, of zij theologie gestudeerd hebben; en gelijk zij niet verlangt, dat deze studiën gemaakt zijn onder eenen rationalist of onder eenen supernaturalist, zoo verpligt en beëedigt zij hare dienaren niet tot en op een bepaald theologisch stelsel, maar tot en op hare leerstukken, hare symbolen. Zij toont daardoor, dat de theologie eene behoefte is voor den enkele, doch dat zij zelve die niet tot ondersteuning harer leer behoeft.

De Kerk staat, te dezen opzigte, juist in dezelfde betrekking, waarin de Staat verkeert, welke zijne wetten geeft in de onbevangen zekerheid, dat dezelve redelijk zijn. Nu kan bij den enkele de twijfel opkomen, welke bij den Staat niet opkomt, of de wetten wel redelijk zijn. De regtswetenschap wederlegt dezen twijfel, terwijl zij toont, dat deze wetten noodzakelijk, redelijk zijn. Derhalve, vermits de Staat weet, dat bij den enkele de behoefte aan regtswetenschap (welke hij zelf nooit gevoelt) zal geboren worden, verlangt hij van zijne dienaars, dat zij de proef genomen hebben, om de wetten als redelijk in te zien; doch hij bindt hen niet aan eene bepaalde regtsleer, maar wel aan zijne wetten. Gelijk het uit dien hoofde ongerijmd zoude zijn, te spreken van eene regtsphilosophie van den Pruissischen Staat en als het ware de Fichtsche of Hegelsche als zoodanig te bestempelen, vermits de Staat geene regtswetenschap, maar wel zijn Landregt en zijne wetboeken heeft, — even ongerijmd zoude het zijn, te zeggen, dat het supernaturalismus of rationalismus het theologische stelsel der Kerk is. De Kerk als zoodanig heeft geen *theologisch* stelsel; zij heeft slechts hare dogma's en neemt, uit dien hoofde, het eene theologische stelsel niet meer dan het andere in bescherming.

Wanneer derhalve elk theologisch stelsel, juist omdat het

dit is, geene behoefte heeft om zich tegen zijne wederpartij met het schild der Kerk te dekken, zoo verschaft het zich door deze resignatie wederom beveiliging tegen haren ban. Derhalve, wanneer men, in lateren tijd, verlangde dat de Kerk de rationalisten zou uitsluiten, dan was dit afkomstig van een eenzijdig supernaturalistisch standpunt, hetwelk niet onderscheidt, wat theologisch stelsel, wat leer is. De Kerk heeft slechts het regt (en het ware welligt goed, dat zij het dikwijls uitoefende), om den geestelijke, die op de symbolische boeken beëedigd werd, als meineedige af te zetten, indien hij tegen dezelve leert. Wat zijne *theologie* is, d. i., *hoe* hij beproefd heeft de kerkleer in overeenstemming te brengen met zijne rede of met zijne overige voorstellingen,—daarom bekommert zij zich niet.

De zoo even aangeduide vordering (de uitsluiting der rationalisten) daarop te gronden, dat de rationalisten geheel iets anders leeren, dan de Kerk leert, zoude te eenenmale belagchelijk zijn, want de supernaturalisten doen dit ook. (Leerden zij *enkel* hetgeen de Kerk leert, dan zouden zij er geen wetenschappelijk bewijs bijvoegen, even als de Kerk dit niet geeft; doch dan zoude ook natuurlijker wijze de theologische leerstoel hen niet langer op zich dulden.) In dit opzigt staan zij dus beide gelijk. Vermits de Kerk geene behoefte heeft aan theologie, blijft zij ook buiten het bereik van alle theologische tegenstellingen en of iemand een supernaturalist, een rationalist, of een speculative theoloog is, bekommert haar even weinig, als de Staat het zich aantrekt, of iemand de leer van Fichte, dan wel die van Haller is toegedaan; zij verlangt slechts, dat hare dienaren, de geestelijken, hare *leer* verkondigen; even als de Staat verlangt, dat de zijne zijne *wetten* handhaven. En dit moge voldoende zijn, ten aanzien van deze zoo vaak besprokene tegenstelling. De noodzakelijkheid van eene andere gestalte van het theologische weten zullen wij leeren kennen, wanneer wij zien, hoe het standpunt, waarop deze tegenstelling zich beweegt, het standpunt van het nietweten, zich verder ontwikkelt.

## VIER EN TWINTIGSTE VOORLEZING.

De rede, welke als empirisch weten (Afd. 1), niet zoo ver kwam, dat zij aan haar begrip beantwoordde, ving aan, zich beoordeelend, kritiserend te gedragen en bragt, op het theologische gebied, het stelsel van het naturalismus voort (Voorl. 21), vervolgens de verstandstheologie (Voorl. 22), eindelijk het stelsel van het niet-weten (Voorl. 23), met welker beschouwing de tweede afdeeling zich heeft bezig gehouden. De uitkomst van het laatste was, dat de waarheid voor de rede niet voorhanden is; dat dien ten gevolge de rede, in zoo ver zij der waarheid deelachtig wil worden, een' anderen trap moet innemen, dan dien het weten tot dus verre bereikt heeft.

Naauwkeurig genomen heeft de rede, in het transcendentale streven, reeds te kennen gegeven, dat dit geschieden moet; want dewijl het resultaat der transcendentale beschouwing hierop neêrkwam, dat het bovenzinnelijke niet gekend werd, zoo is, in allen gevalle, de kennis van deze stelling zelve geene zinnelijke kennis; met andere woorden, wanneer gezegd wordt, dat wij slechts weten, hoe de dingen verschijnen, niet hoe zij werkelijk zijn, dan moet toch dit, dat de zaak zich zoo verhoudt, niet bloot ons zoo toeschijnen, maar werkelijk zoo zijn. De transcendentale beschouwing rust derhalve op eene tegenstrijdigheid, die niets anders aanduidt, dan het instinct der rede, om zich boven die gestalte van het weten te verheffen.

Dit instinct kan slechts de strekking hebben, om datgene te verwijderen, waaruit het niet-weten, als noodzakelijke uitkomst, geboren werd. Dit nu is niets anders, dan dit, dat de rede zich op de waarheid steeds als op een object betrok. Wel is waar niet meer op een vreemd object, want zij is weten; maar op een, waarin zij zichzelve wilde kennen, omdat zij

zich daarin vermoedde; doch altijd nog op een object, tot hetwelk zij als subject in betrekking stond.

In deze hare betrekking tot het object ging zij ten eerste, als empirisch weten, uit van het object, als van iets gegevens. Wij zagen, dat zij het daarbij nimmer zoo ver bragt, van aan haar begrip te beantwoorden, d. i., slechts het algemeene als waarheid te weten. Gedreven door de tegenstrijdigheden in het empirische weten, sloeg zij vervolgens den tegenovergestelden weg in; zij ving aan met zichzelve en hare eigen bepalingen. Wij hebben intusschen gezien, dat zij hier niet zoo ver kwam, van zich in de objectiviteit weder te erkennen, terwijl deze, als het absoluut verborgene tegen haar bleef overstaan, zoo dat zij ook hier niet aan haar begrip beantwoordde.

In het niet-weten bleek het nu duidelijk, waarom de rede der waarheid niet deelachtig kan worden, namelijk, daarom niet, omdat zij ieder voorwerp verandert, terwijl zij het enkele weg laat, en hare kategoriën er bij voegt, en mitsdien ook de als object tegen haar overstaande waarheid niet onveranderd percipieert of overneemt.

Zal alzoo de neiging der rede, om der waarheid deelachtig te worden, bevrediging vinden, dan kan dit slechts daardoor geschieden, dat zij zich verheft tot eene spheer, waar zij het aangeduide gevaar niet meer loopt, d.i., waar de waarheid niet meer de beteekenis heeft van een object, hetwelk tegen de rede overstaat, evenmin die van iets bloot subjectiefs (b. v., van iets verdichts), hetwelk de objectiviteit van zich uitsluit; doch waar de waarheid, boven deze tegenstelling verheven, noch het eene noch het andere, maar integendeel, zoowel het eene als het andere is.

Zoodanig iets nu, hetwelk de indentiteit van het subjective en objective, of boven derzelver tegenstelling verheven is,

duiden wij voorloopig aan met het woord subject-object. De rede echter, waar zij het met de waarheid, als eenheid van het subjective en objective, of als subject-object, te doen heeft, zullen wij in de derde afdeeling beschouwen.

Gij zult welligt, zonder dat ik uwe aandacht daarop vestig, hebben opgemerkt, dat er eene zekere overeenkomst plaats heeft tusschen het punt van ons onderzoek, waartoe wij thans genaderd zijn, en een ander punt, waarop wij ons bevonden, alvorens wij overgingen tot de mystiek. Inderdaad bevinden wij ons in de spheer van het weten op eene plaats, overeenstemmende met die, welke den vroegeren overgang uitmaakte. Dáár was, in het bijgeloof en ongeloof (verg. Voorl. 12), de tegenstelling van het Ik en het tegen hetzelve overstaande object tot zulk eene hoogte geklommen en tevens stond ieder der tegengestelden in een zoo naauw verband met het andere, dat er niets anders overbleef, dan de geweldige proef, om beide te laten gelden, welke juist in de mystiek genomen werd.

Wij zagen intusschen (Voorl. 15), dat ook deze geweldige proef moest mislukken en dat, om aan de tegenstrijdigheid te ontkomen, het Ik zijne, alle objectiviteit van zich uitsluitende, standplaats opgeven en zich tot objectiviteit uitbreiden, d. i., zich denkend, of als rede verhouden moest. Tegen de rede, als het tegelijk subjective en objective, kan nu het object niet meer als iets bloot vreemds overstaan, maar het is thans de taak der rede (Voorl. 16), om, in het object, als aan haar verwant, zichzelve, weder te vinden. Dit beteekent nu niets anders, dan dat zij zelve in het object is, en dit alzoo niet meer alle subjectiviteit van zich uitsluit. Het object was derhalve, op alle trappen die wij in beschouwing genomen hebben, niet iets wat aan de rede vreemd was, maar bevatte integendeel rede in zich. Hoe meer nu de rede voldoet aan de haar opgelegde taak, om zich in het object te herkennen, eene taak, welke door haar begrip gesteld is, des te meer zal ook dat, waarin zij zich herkent, haar voorwerp, niet bloot object, maar bereids identiteit van het objective en subjective zijn. Maar juist omdat deze taak door het begrip der rede gesteld is, zal er ook

geen trap van hare ontwikkeling zijn, waarop zij zich niet eenigermate in het object weder vond, of de objecten nog volstrekt niets van de rede in zich hadden; maar wel zal de eerste ontwikkelingstrap der rede een zoodanige zijn, waarop zij hare taak nog het minst ten uitvoer heeft gebragt, en alzoo het eene en het andere ook nog het minst wordt aangetroffen.

Hier, op dezen trap, zal zij alzoo haar voorwerp nog niet als slechts objectiviteit der rede erkennen; maar zij zal slechts vermoeden, dat zij zichzelve in het object zal vinden en derhalve zich in hetzelve zoeken. Zoolang zij echter die kennis nog niet heeft, zoo lang moet het voorwerp haar ook nog als object voorkomen (omdat het moment der objectiviteit daarin overwegend is.) Dit nu was het geval op alle trappen van het empirische weten. Het voorwerp van hetzelve *was* immer eene eenheid van het objective en subjective (niet enkele objecten, maar wetten enz.), doch voor de rede was dit nog niet, of, anders gezegd, aan haar vertoonde zich die eenheid nog steeds als iets objectiefs. Wij wisten derhalve bij onze beschouwing wel, dat de empiricus slechts (zijne eigen) rede in de dingen leest; hij zelf daarentegen geloofde, in de wetten *objecten* te hebben, d. i., wat nieuws, iets wat wezenlijk van hem verschilde.

In het empirische weten werd alzoo de bestemming der rede niet bereikt; haar voorwerp werd nog niet als haar spiegel erkend en de objectiviteit was nog niet geheel overwonnen, omdat zij niet geheel in de rede opging en deze mitsdien niet als de heerschende verscheen. Als zoodanig deed zij zich wel is waar in het kritiserende weten gelden, omdat zij uit zich wetten gaf, welke geldigheid in de objectiviteit moesten hebben, doch daarbij had juist het tegendeel plaats; de rede geraakte er niet toe, om de objectiviteit geheel te doordringen en moest, juist omdat de concrete werkelijkheid tegen haar overstond, zich slechts met abstractiën vergenoegen, ja zij moest eindelijk, in het stelsel van het niet-weten, er volkomen van afzien, om meer te zijn, dan een subjectief pogen. De objectiviteit was voor haar een ontoegankelijk gebied en het bleek, dat de rede, als kritisch weten, even zoo min kon volstaan.

Thans echter is de rede er toe gekomen, om hetgeen zij

weet, niet als bloot object en evenmin als hare bloot objective voorstellingen te weten, maar als iets objectiefs, dat tevens rede is. Wij noemden hetzelve subject-object, om door het zamenvoegen der tot dusverre tegen elkander overstaanden iets aan te duiden, wat over de tegenstelling heen is. Gij ziet intusschen hieruit, dat hetgene, waarmede de rede zich hier zal bezig houden, niet zoo zeer specifiek verschillen zal van hetgeen, waarmede zij op eenen anderen trap van het weten zich bezig hield, hoezeer het wederom ook niet hetzelfde is. Wij zagen, namelijk, zoo even, dat, streng genomen, de rede, op alle trappen van het weten, het niet te doen had met het bloot objective, maar met datgene, hetwelk, ofschoon het zich als bloot objectief aan haar voordoet, evenwel reeds in zekere mate over de tegenstelling heen en alzoo subject-object is.

Waarin bestaat nu het onderscheid tusschen den inhoud van het weten, hetwelk wij tot dusverre beschouwden en den geweten inhoud, waartoe wij thans zullen overgaan? Dit onderscheid is geen ander, dan hetgeen wij reeds hebben aangeduid, toen wij (Voorl. 16) spraken van het onderscheid tusschen hetgeen iets aan zich en dat, wat hetzelve als gesteld is, of tusschen dat, waartoe het bestemd is en wat het bereids tot zijne eigen bepaaldheid heeft *gemaakt*. Aan zich was het voorwerp van het weten, op alle overwogen trappen, subject-object; doch thans zal het, als zoodanig voor de rede *gesteld* zijn, hetgeen het tot dusver niet was; met andere woorden: de rede heeft, wel is waar, met de eenheid van het objective en subjective te doen gehad, doch niet *als* met zulk eene eenheid (zie pag. 137). Maar juist omdat nu voor de rede het subject-object nog niet *als* zoodanig geweest is, juist daarom is het voor *ons*, de beschouwenden, wel duidelijk geweest, waarmede zij zich bezig hield, hoezeer het dit voor haar zelve niet was; wij hebben gezien, dat de rede ook in de objectiviteit slechts met zichzelve te doen heeft; thans echter zal zij het spiegelbeeld, hetwelk zij tot dusverre als een vreemd verschijnsel behandelde en waarin zij hoogstens eenen bekende vermoedde, als haar eigen evenbeeld leeren kennen.

In het even gezegde nu ligt tevens opgesloten, dat de af-

deeling, waarmede wij ons gaan bezig houden, de hoogste gestalte van het weten zal moeten beschouwen; want vermits iedere ontwikkeling, gelijk wij zagen, slechts daarin bestaat, dat iets gesteld wordt als datgene, wat het aan zich is, of werkelijk datgene wordt, wat het eigenlijk is; of ook zijn begrip realiseert en het begrip van het weten juist hierin bestaat, dat de rede zichzelve in het gekende weder vindt en erkent, zoo zijn natuurlijk die gestalten van het weten, welke met niets anders te doen hebben, dan met het subject-object, de hoogste trappen in deze ontwikkeling. Ja ik vooronderstel in U wel geene te groote gave van voorspelling, wanneer ik aanneem, dat bij U het vermoeden zal opkomen, dat de ontwikkeling, welke met het indringen der reflectie in het geloof begon, hier haar einde zal bereiken, vermits dit indringen het verschil uitmaakte tusschen die twee factoren, welker hereeniging het doel was op alle overwogene trappen van het gelooven en weten; hetwelk echter nergens bereikt werd, doch welks bereiking ons hier beloofd wordt.

Mogt het werkelijk blijken, dat hier subject en object van het Godsdienstige bewustzijn werkelijk identisch zijn, dan zoude het verschil zijn opgeheven en het bewustzijn zoude wederom onbevangen geloof worden, — indien het aan het bewustzijn mogelijk ware, wat aan niemand mogelijk is, om in zijns moeders lijf terug te keeren; kan het derhalve, waar het eenmaal de intellectuële onschuld verloor, deze niet weder terug erlangen, de intellectuële genezing kan het evenwel bereiken. Doch ons ontrukkende aan de vermoedens, die wij hieromtrent mogen koesteren, gaan wij over tot de

## DERDE AFDEELING.

### VIJF EN TWINTIGSTE VOORLEZING.

De transcendentale kritiek, welke, terwijl zij de kenbaarheid van bovenzinnelijke waarheden ontkent, zelve eene doet gelden en, terwijl zij het weten tot iets enkel subjectiefs maakt,

toch iets objectiefs (dat de waarheid niet gekend kan worden) weten wil, toont zoo met de daad, dat zij het subjective en objective niet voor absoluut gescheiden houdt en daardoor komt de kritische rede met zichzelve in tegenspraak.

Deze tegenspraak dwingt haar, om, wat zij onbewust als mogelijk vooruitgesteld heeft, (een punt, waarop het subjective en objective alkander niet uitsluiten), met bewustzijn als iets mogelijks te erkennen, d. i., eene spheer op te zoeken, waar de tegenstelling van het subjective en objective verdwenen is. Het is derhalve geen bloot toeval, dat hetzelfde wijsgeerige stelsel, hetwelk tot het niet-weten, als de absolute tegenstelling van het subjective en objective kwam, tegelijk de eerste proef nam, om eene spheer te vinden, waarin de identiteit van beide gesteld is.

De transcendentale beschouwing erkent als eene zoodanige spheer diegene, in welke de rede zich niet meer receptief jegens een object verhoudt, hetwelk zij daarna verandert, en in welke, uit dien hoofde, dan ook geene sprake meer is van de toepassing der kategoriën enz., wijl, in het algemeen, niet meer sprake kan zijn van een object in tegenstelling van het subject, en dit is de spheer van het practische.

De rede, waar zij practisch is, houdt zich niet met objecten bezig; niet als of zij onkundig van dezelve ware; maar terwijl de rede practisch, autonomisch, met één woord *wil* is, is dat, waarmede zij te doen heeft, de wet, het postulaat, en er bestaat voor haar geene objectiviteit, dan in zoover er eene moet worden voortgebragt. Dit nu, wat door de rede wordt voortgebragt, is werkelijk subject-object.

Te dezer plaatse, waar ons het eerste voorbeeld te gemoet komt van hetgeen ik subject-object noemde, zal de gekozen uitdrukking voegzaam kortelijk kunnen worden toegelicht. Wanneer ik wil (of mij practisch verhoude), is het gewilde, mijn doel, allereerst iets subjectiefs. Wanneer ik het doel

realiseer is *het* iets objectiefs geworden. Het is dezelfde inhoud, welke aanvankelijk slechts iets subjectiefs was, zoo als, hetzelfde huis, dat ik mij voorgenomen had te bouwen en hetwelk er thans staat. Dit huis heeft juist om die reden, zoo lang ik het wil, voor mij niet de beteekenis van een object, maar de beteekenis van een plan, hetwelk ik realiseren wil; ten behoeve eener theoretische beschouwing kan het alleen (wanneer het gereed is) de beteekenis van een object erlangen. (Wanneer ik het echter zóó tot het object mijner beschouwing make, verhoud ik mij niet meer practisch, maar theoretisch.) Het gerealiseerde doel is mitsdien werkelijk identiteit van het subjective en objective, subject-object.

Wanneer de rede practisch wordt en er dus geene sprake meer is van een object, dan is de tegenstelling van subject en object verdwenen, daarentegen vertoont zich thans eene nieuwe tegenstelling en wel in de rede zelve. Het blijkt, namelijk, dat de rede met zichzelve in tegenspraak geraakt, wanneer zij van den eenen kant jegens de objecten receptief, theoretisch, van de andere zijde echter boven de tegenstelling van subject en object verheven, practisch is, en aan haar geene receptiviteit, maar enkel spontaneïteit toekomt. Bij deze tegenspraak blijft de Kantsche philosophie staan.

De rede is alzoo theoretisch, d. i., door een object bepaald of beperkt, en zij is practisch, d. i., zij is niet beperkt, maar veeleer autonomisch bepalend. Dit is eene tegenstrijdigheid. Deze tegenstrijdigheid verdwijnt, wanneer men de beperktheid der rede stelt als uit hare eigen werkdadigheid voortspruitend; immers wanneer de aan zich onbeperkte rede zichzelve als beperkt stelt, of, hetgeen op hetzelfde neerkomt, wanneer de rede, die oorspronkelijk slechts practisch is, zichzelve als theoretische rede stelt, dan is dit geene tegenstrijdigheid meer. Ieder heeft zijne waarde en strijdt niet met het andere.

De rede is alzoo wezenlijk *slechts* practisch, (dewijl ook

haar theoretisch-zijn hare eigen werkdadigheid is.) Dienvolgens is zij niet meer door een vreemd object bepaald; wanneer zij zich evenwel niet meer met objecten bezig houdt, dan vervalt ook wat haar van de waarheid scheidde. De waarheid derhalve, welke voor de rede, zoolang deze theoretisch was, niet bestond, is thans voor haar aanwezig; zij is echter de zaak der practische rede.

Passen wij dit nu toe op het Godsdienstig-wetenschapdelijke gebied, dan zal de Godsdienstige inhoud niet meer een absoluut afgesloten ginds, aan de andere zijde of liever buiten de grenzen van de kennis gelegen zijn, maar die inhoud bestaat voor de rede, niet voor haar als theoretische, maar hij is de zaak der practische rede.

De zaak nu der practische rede is niet het kennen of weten, maar het willen; de godsdienstige waarheid, of (vermits waarheid steeds meer in eenen theoretischen zin gebruikt wordt) de godsdienstige inhoud zal, derhalve, de zaak niet van het weten, maar van het willen zijn. De wil intusschen heeft het niet te doen met het zijnde, (het bestaande), maar met het moeten. (*sollen*), met vraagstukken (opgaven) of postulaten, die gerealiseerd moeten worden. Wanneer alzoo de godsdienstige inhoud voor de practische rede is, is hij subject-object, zij weet zichzelve daarin; doch deze inhoud heeft geen zijn (bestaan), maar is een postulaat, d. i., iets, wat zijn moet (behoort te zijn.) Dit standpunt der rede is het *Practische idealismus.*

Het is bereids gezegd, dat de Kantsche philosophie zich niet verhief boven de tegenstrijdigheid, dat de rede theoretisch en dat diezelfde rede ook practisch is. De grond daarvan is, dat Kant zich de betrekking van theoretische en practische rede niet duidelijk maakt. Wel tracht hij, zoo als wij dit in onze uiteenzettingen hebben vermeld, tot de oplossing te komen van de tegenstrijdigheid, wanneer hij zegt, dat aan de practische rede het primaat boven de theoretische toekomt.

Dit is hem echter niet zoo zeer ernst, dat hij nu ook zou pogen, hare superioriteit en de afhankelijkheid der theoretische rede van haar te bewijzen, gelijk dit door Fichte, in de consequente doorvoering van het Kantsche standpunt geschiedde. Met de niet naauwkeurig opgevatte verhouding tusschen theoretische en practische rede hangt dan ook zamen, dat hij in opzigt tot de functiën, die hij aan de rede toekent, wijfelt. Streng genomen houdt de practische rede zich slechts bezig met postulaten, vraagstukken. Verdedigt men nu, gelijk Kant, de godsdienst der practische rede, dan zal de godsdienst volstrekt geene leerstukken, dogma's, theoretische stellingen kunnen bevatten, maar slechts postulaten, in den streng mathematischen zin, d. i., te realiseren vraagstukken. Kant nu noemt de drie wezenlijke punten der godsdienst: God, vrijheid, onsterfelijkheid, werkelijke postulaten en zegt: het bestaan Gods is een postulaat. Hij zegt niet, dat het een axioma is. Het laatste zou zoo luiden: «dat God bestaat, is eene waarheid, die geen bewijs noodig heeft;» het eerste, wanneer wij het streng nemen, luidt: «God is een te realiseren vraagstuk.» (Hij noemt God ook eene idée, doch neemt dit zelf in dien zin, dat eene idée niets anders is, dan een regulatief beginsel, waaraan nimmer eene objectiviteit beantwoordt, waaruit ook volgt, dat God slechts zijn moet, d. i., door ons gerealiseerd worden moet, doch niet is.) Dit zoude dan ook de juiste consequentie van zijn stelsel zijn.

Het valt intusschen niet te ontkennen, dat, hoezeer hij (namelijk in de kritiek der zuivere rede en in de straks te vermelden godsdienstleer) vaak deze drie idéën werkelijk als bloote postulaten, d. i., vraagstukken behandelt, er evenwel in zijne schriften plaatsen voorkomen, waar het bestaan Gods de beteekenis eener hypothese, d. i., eener theoretische onderstelling bekomt. Doch overeenkomstig den geest van zijn stelsel is onze betrekking tot het bovenzinnelijke niet de theoretische van het voor-waar-houden, maar de practische van het willen. («Neemt de Godheid op in uwen wil en zij steigt van haren wolkentroon» is het poëtische woord, waardoor men uitdrukt, dat God niet is, maar slechts zijn moet.) Het

opnemen hiervan in den wil, is nu dat, wat op het Kantsche standpunt *gelooven* heet. Gelooven aan de vrijheid, beteekent niets anders, dan haar realiseren. In het merkwaardige boek: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, — hetwelk eigenlijk van gewigt is, als de eerste proef, om de christelijke dogma's te begrijpen, hoezeer dit, op het Kantsche standpunt slechts door omzetting geschieden konde, zoo dat, terwijl hij niet bekwaam was, de dogmen te denken, hij beproefde, zich iets *daarbij* te denken, — in dit boek is deze beteekenis doorgaande. Aan den Godmensch gelooven heet zoo veel, als hem realiseren; aan de laatste dingen gelooven, is dáár «niet afzien, maar naar dezelve uitzien, d. i., daártoe aanstalten maken» enz.

Gij ziet hieruit, hoe de Kantsche leer misverstaan wordt, wanneer men, (gelijk het supernaturalismus en rationalismus dit doen), aan het resultaat van Kant's kritiek, zelfs met beroep op hem, een geloof als een voor-waar-houden van zekere waarheden wil aanknoopen. Reeds de omstandigheid, dat Kant het geloof der practische, d. i., willende en niet der voor-waar-houdende, d. i., theoretische rede verdedigde, moest daarheen wijzen, dat bij hem gelooven eene wilsbepaling was, waarbij dan nog kwamen zijne uitdrukkelijke verklaringen over doctrinaal en moreel geloof. Het hielp echter alles niet, want het *woord* geloof stond er. Dit leverde weder het bewijs, dat het zeer ter snede is, wanneer Mephistopheles juist aan de theologen den raad geeft: «In alles — houdt u slechts aan woorden enz.»

Niet ter halver wege, hetzij in opzigt tot het geheele stelsel, hetzij in de toepassing daarvan op de Godsdienstleer, bleef *hij* staan, die geroepen was, om het Kantsche stelsel vaster te grondvesten en consequenter door te voeren, Johann Gottlieb Fichte. Deze loste de groote tegenstrijdigheid tusschen de theoretische en practische rede daardoor op, dat hij aantoonde, dat het het wezen der rede was, practisch werkzaam te zijn; dat de zoogenaamde receptiviteit der rede ook niets anders is, dan slechts verminderde werkzaamheid derzelve; dat de rede zelve hare werkzaamheid vermindert; dat zij alzoo

door hare eigen werkzaamheid zich als theoretische rede voordoet enz. (De *Wissenschaftslehre*, welligt het moeijelijkste boek, wat ooit geschreven werd, voert deze gedachte methodisch door.) Natuurlijk viel hier het onbekende ding aan zich weg, want vermits de rede wezenlijk practiseh is, zoo bestaat er voor haar geen object, maar datgene, waarmede zij zich bezig houdt, is een door de rede (het subject) gesteld object, d. i., subject-object. Fichte noemt dit zijn stelsel zeer treffend, *Practisch Idealismus*. Het is idealismus, dewijl het aan de objecten geene absolute realiteit toeschrijft, — gelijk het subjective idealismus van Berkeley, b. v., ook niet doet, — het is echter van dit idealismus daardoor onderscheiden, dat de objecten slechts opgaven zijn tot handelen en anders niets.

De dingen zijn derhalve slechts dat, waaartoe wij ze maken moeten, d. i., middelen voor ons handelen; uit dien hoofde is dit idealismus practisch. Met andere woorden, het statueert geen zijn, maar een bloot moeten (*sollen.*) Geheel daarmede in overeenstemming vormt zich nu ook de Fichtsche godsdienstleer. De hoofdbronnen waaruit men de kennis derzelve putten kan, zijn de volgende: de *Abhandlung über den Grund unsres Glaubens an eine moralische Weltordnung*, in het *Fichte- und Riethammerschen Journal*, welk hem de beschuldiging van atheismus op den hals haalde; voorts zijne *Appellation an das Publicum hinsichtlich dieses Vorwurfs*, even als zijne *Gerichtlichen Vertheidigungsschriften*, mitsgaders zijne *Sittenlehre* en zijne *Bestimmung des Menschen* (de *Religionslehre* zullen wij later vermelden.) Kweekelingen heeft hij in het algemeen weinig gehad. (Onder de theologen van het vak heeft niet één beproefd, zijn stelsel op de theologie toe te passen.) Na Fichte begonnen de theologen in het algemeen zich van de studie der philosophie terug te trekken, en vermits het aanwijzen van den eigenlijken grond, het bezwaar, aan velen al te eerkwetsend voorkwam, vond men het middel uit, hetwelk, in het algemeen, het beste behoedmiddel is tegen tegenwerpingen en tevens de goedkoopste pleister tegen een kwaad geweten, — d. i., men

nam tot stelregel aan, om zich met de gevaarlijke «Wereldwijsheid» niet in te laten. De grondstelling, om dan ook niet over haar te oordeelen, hebben, bij mijn weten, zeer weinigen zich eigen gemaakt.)

Onder die weinigen is voor dit standpunt van groot aanbelang Schad, wiens *Gemeinfassliche Darstellung des Fichtischen Systems und der daraus folgenden Religionstheorie*, even als zijn *Geist der neuesten Philosophie*, benevens andere door Fichte zelven goedgekeurde schriften, de uitvoerigste uiteenzetting der Fichtesche godsdienstleer leveren. Hier is nu de gevolgtrekking onbewimpeld uitgesproken, dat, even als de godsdienst der practische rede, zoo ook de gansche inhoud der godsdienstleer, slechts uit postulaten kan bestaan. Hier wordt niet meer op een dubbelzinnige wijze het bestaan van God gepostuleerd, maar het onbewimpeld gezegd, dat aan God geen *zijn* toekomt, maar slechts een moeten (*sollen.*) *Zijn* komt slechts aan objecten toe, God echter is geen object; de vorm, om met de waarheid vereenigd te worden, is het willen; daarom zal God steeds als de wet aangeroepen worden; daarom wordt van hem gezegd, dat hij de zedelijke wereldverordening is; deze (d. i., God) voortbrengen, heet: zalig zijn. God moet gedacht worden als eene reeks van gebeurtenissen enz. En vermits nu deze door ons moeten worden voortgebragt, zoo is onze betrekking tot God, dat wij hem produceren; even zoo is onze identiteit met God, dat wij deze identiteit voortbrengen.

Even als bij alle ontwikkelingstrappen, die wij beschouwd hebben, onze kritiek slechts daarin bestaan heeft, dat wij den noodzakelijken overgang van den eenen trap tot en in eenen anderen, ons duidelijk poogden te maken, zoo zal zij ook hier, bij het practische idealismus, juist in hetzelfde bestaan. Intusschen is het doelmatig, hier een verwijt, hetwelk aan dit standpunt is gedaan, in overweging te nemen, te meer omdat hetzelve een historisch gewigt verkregen heeft.

Gelijk bekend is, werd Fichte van atheïsmus beschuldigd en deze beschuldiging, even als zijne verdediging daartegen, werd de aanleiding, dat hij zijn professoraat te Jena verloor.

Hoe staat het nu met dit verwijt van atheïsmus geschapen? Wij kunnen ons naauwelijks verwonderen, dat hem dit verwijt naar het hoofd is geworpen, want vermits hij uitdrukkelijk zegt, dat God *niet* is, maar slechts zijn *moet* (*solle*); daar hij al verder even uitdrukkelijk zegt, dat *het zijn* Gods slechts bestaat in het voortgebragt-worden door ons; vermits aan de Godheid zeer uitdrukkelijk bewustzijn en persoonlijkheid ontzegd wordt, zoo moeten wij wel zeggen, dat deze philosophie den waren God niet leert en mitsdien (daar toch alleen de ware God God is) reeds in zoo ver atheïstisch is, als iedere valsche Godsdienstleer; maar zij verdient dien naam ook nog in den meer bepaalden zin, dat zij de wezenlijke kenmerken van het begrip Gods regtuit loochent.

Maar in spijt daarvan, dat wij dit verwijt toegeven, moeten wij het echter als eene verdienste in Fichte erkennen, dat hij dit standpunt, hetwelk in de wetenschap een onontbeerlijk moment was, in al deszelfs gestrengheid heeft doen gelden en het zoude niet moeijelijk zijn, aan te toonen, dat in onderscheidene punten, het gewone theïsmus, hetwelk over het Fichtesche atheïsmus den staf breekt, ver beneden hetzelve staat. Het wezenlijke van dit standpunt is, dat de tegenstelling tusschen object en subject heeft opgehouden, dat beide identisch zijn geworden. Deze verandering is natuurlijk eene verandering van de *beide* leden der tegenstelling; wat vroeger bloot object was, is thans zedelijke wereldverordening, hetwelk echter niets anders wil zeggen, dan zijnde redelijkheid; want de zedelijke wereldverordening moet, in hare voleinding (waartoe het evenwel nimmer komt), dit zijn, dat alle objectiviteit geheel redelijk geworden is. Letten wij, van de andere zijde, op dat, wat vroeger het subject was, hetwelk de objectiviteit uitsloot, dan is hetzelve thans dat, wat de zedelijke wereldordening wil; zelf is de mensch als subject een deel, een burger derzelve, en als zoodanig is hij met haar identisch. Het gebrekkige is, dat zoowel die identiteit van het object en subject, de wereldverordening, God, slechts zijn *moet* (soll), als dat ook het enkelwezen (individu) slechts deel derzelve zijn *moet*.

## ZES EN TWINTIGTSE VOORLEZING.

De practische rede heeft zich ganschelijk daarvan vrij gemaakt, dat zij van de waarheid, als een vreemd object, gescheiden en aan haar tegenovergesteld is, veelmeer is dit de waarheid, dat beide identisch zijn, zoo dat de inhoud der geloofsleer (God, de zedelijke wereldordening) iets redelijks is en zoo de substantie van het subject vormt en, omgekeerd, het redelijke subject met de morele wereldorde, als moment of midden, verbonden is. Derhalve identiteit van beide. Maar deze identiteit *is* niet, zij moet eerst nog gerealiseerd worden.

Zij kan echter niet garealiseerd worden, want wierd zij gerealiseerd en ware zij dus geene opgaaf meer, dan ware zij tevens ook niet meer voor de practische rede, hetgeen zij evenwel zijn moet. Zij moet derhalve ongerealiseerd blijven, hoewel zij gerealiseerd worden moet. Deze tegenstrijdigheid is het, welke het oneindige progres van het *moeten* (sollen) voortbrengt. Deze identiteit moet zijn, doch zij *moet* ook slechts zijn, d. i., in het eindelooze moet naar dezelve gestreefd worden; wierd zij bereikt, dan hield de werkdadigheid op en de «verveling der zaligheid» zou te voorschijn treden. De werkzaamheid der rede bestaat slechts zoo lang, als, bij iedere realisatie, de opgegeven taak wederom als niet-geraliseerd verschijnt.

Nu weten wij, dat het oneindige progres steeds op eene werkelijke identeit der beide tegengestelde bepalingen, als op zijne waarheid, heenwijst, die het beurtelings op den voorgrond plaatst. (Voorl. 12.) De beide factoren, die in het oneindige progres van het *moeten*, hetwelk wij hier overwegen, aan elkander zijn tegengesteld, zijn de beide ons bekende: subject en object. Zij zijn nog aan elkander tegengesteld, want hunne identiteit *is* niet maar *moet* slechts zijn. Zij worden voorts bij beurten op den voorgrond geplaatst, want steeds wordt de waarheid eerst als iets bloot subjectiefs (als te reali-

seren doel) opgevat, hetwelk objectief worden moet; wanneer het evenwel objectief geworden is (het doel geraliseerd is), dan heeft hetgeen bereikt is, toch nog eene objectiviteit noodig, (het doel mag niet volkomen geraliseerd) het moet alzoo subjectief zijn, alzoo objectief worden en zoo voorts in het oneindige.

De waarheid van dit oneindige progres zal derhalve zijn, dat de rede aan dit oscilleren perk stelt, en hetgeen het practische idealismus als een bloot, nimmer te realiseren taak opvatte, voor voleindigd, bereikt houdt. De identiteit van het subjective en objective is derhalve geen bloot moeten, maar een zijn; de waarheid is niet eene bloote opgaaf, maar zij is bereikt, voleind.

Maar nu is slechts zoo lang, als datgene, waarmede de rede zich bezig houdt, eene opgaaf is, hare betrekking op hetzelve: realisering van hetzelve; met andere woorden, de zaak van de practische rede, of van den wil, is slechts het zijn moetende. Is echter deze zaak eene bereids voleindigde, is zij gereed, dan verhoudt de rede zich jegens dezelve niet producerend, maar onmiddellijk aanschouwend, en de waarheid, de identiteit van het subjective en objective, is thans niet meer de zaak van den wil, maar van de onmiddellijke aanschouwing.

Intusschen hebben wij gezien, dat de waarheid, waar zij zake der practische rede is (of ook de verandering, die met de waarheid is voorgevallen, terwijl zij zake der rede werd), van twee kanten kan worden beschouwd. Datgene, namelijk, wat tot daartoe object geweest was (de godsdienstige inhoud, God) is thans morele wereldordening, d. i., zijnde (voorhanden) redelijkheid, derhalve de substantie van het willende subject, d. i., met dit identisch. Van de andere zijde is dit, wat vroeger subject was en (geloovend, twijfelend, niet-wetend enz.) het object van zich afscheidde, thans zelf een

moment der wereldordening, d. i., met haar identisch. Deze identiteit intusschen, van welke zijde wij haar in het oog vatten, is slechts een moeten.

Bestaat nu het onderscheid tusschen het standpunt, waartoe wij thans gekomen zijn, en het practische idealismus *slechts* daarin, dat het eerste als *zijn* opvat, wat het laatste als een bloot moeten stelt, dan zal, ook op dit standpunt, de zijnde of voorhandene waarheid op eene tweevoudige wijze kunnen worden aanschouwd. Namelijk, hetgeen tot dus verre eerst object, voorts zedelijke wereldordening geweest is, zal thans aanschouwd worden als de zijnde substantie van het aanschouwende subject. Daarentegen zal dat, wat tot daartoe eerst ik en ten laatste het willende subject was, thans aanschouwd worden als dat, wat wezenlijk slechts moment, slechts toevallige wijze van zijn, dier substantie is.

Treedt dit standpunt in de eerstgemelde gestalte op, zoo dat de godsdienstige inhoud als de zijnde, bestaande substantie van het godsdienstige subject aanschouwd wordt, dan levert deze (meer objective gestalte) het standpunt, hetwelk ik als *Aanschouwing van het absolute* aanduid. Treedt hetzelve standpunt in de tweede gestalte op, zoo dat het godsdienstige subject aanschouwd wordt, hetwelk slechts moment of accidens (toevallige wijze van zijn) dier substantie is, dan levert het, in dezen meer subjectiven vorm der zelfaanschouwing, de *Theologie van het absolute afhankelijkheidsgevoel.*

Ook hier doet zich de noodzakelijkheid voor, om, alvorens wij dit standpunt wederom in de werkelijkheid nasporen, iets ter *toelichting der vorenstaande deductie* hier bij te voegen. Ik heb, bij dezelve, in de eerste plaats gezegd, dat, zoolang de zaak der practische rede eene opgaaf en hare betrekking op dezelve dus realiseren, produceren is, even zoolang ook de rede zich tot het volstrekte, voleindigde verhoudt als onmiddellijke aanschouwing. Dat ik deze wijze van kennis eene

*onmiddellijke* noem, ter regtvaardiging daarvan kan ik mij op het taalgebruik beroepen. Zoo weinig, namelijk, de tegenstelling van onmiddellijk en vermiddeld eene absolute is, wijl alles, wat, in de eerste plaats, zich als onmiddellijk voordoet, niettemin de vermiddeling in zich bevat, zoo is men toch gewoon, die kennis althans relatief onmiddellijk te noemen, welke iets weet, zonder het voor zich door gronden vermiddeld te hebben. «Dit weet ik nu eenmaal».

Iets door gronden vermiddelen beteekent, hetzelve uit die gronden laten te voorschijn komen of ontstaan en, in dien zin schijnt reeds het gewone taalgebruik die soort van weten, waarbij wij niet eerst het voorwerp (uit deszelfs gronden) behoeven voort te brengen, maar waarbij het *is*, met den naam van het onmiddellijke aan te duiden. Dat echter deze onmiddellijke wijze der kennis juist *aanschouwing* genoemd werd, zal zich insgelijks wel laten regtvaardigen. Etymologisch hangt dit woord zamen met schouwen, zien, d. i., met dat zintuig, waarbij men het allerminst het bewustzijn heeft, dat men hier slechts met aandoeningen van zijn zins-orgaan te doen heeft, (zoo lang het oog gezond is, voelt men het niet bij het zien) en hetwelk, omdat wij daarmede het allermeest bij de zaken zijn, teregt de voorwerpelijke zin genoemd wordt. De aanschouwing wordt met dezen zin gelijk gesteld, omdat men daaronder die verhouding van den geest verstaat, waarin hij zich geheel met de voor hem uitwendige zaak bezig houdt, (of nog juister, met dat, wat hij daarvoor houdt) en zich niet slechts op zijne eigen aandoeningen betrekt, gelijk bij het gevoel, hetwelk, juist daarom, met den allerminst voorwerpelijken zin wordt gelijk gesteld.

Het aanschouwde is de zaak, het ding, het voorwerp; daarin ligt evenwel ook dit, dat het iets *zijnds* is, waarmede zij (de aanschouwing) zich bezig houdt, (van het niet zijnde, of hetgeen nog eerst moet zijn, bestaat er geene aanschouwing.) Nog meer; het ligt in ons bewustzijn, dat slechts dáár van aanschouwing sprake kan zijn, waar het aanschouwde het karakter eener voleindigde totaliteit heeft. Daarom stelt men haar ook tegenover de discursive kennis der enkele kentee-

kenen, welke (kennis) aan het afzonderende verstand toekomt en men zegt: ik versta dit wel, doch heb er geene regte aanschouwing van. Dit beteekent niets anders, dan dat wij de gedeeltelijke voorstellingen nog niet tot een geheel zamengevoegd hebben. Het gewone zeggen, dat de zijnde of bestaande identiteit van het subjective en objective van twee kanten kan worden beschouwd, en dat beide, wat den vorm betreft, verschillend zijn, eischt geene verdere toelichting, daar het hiermede even zoo gelegen is, als met het practische idealismus.

Met opzigt tot de eerste (objective) gestalte van dit standpunt, zeiden wij, dat het wetenschappelijke standpunt, hetwelk de identiteit van den godsdienstigen inhoud met het aanschouwende subject zóó opvat, dat het eerste voorgesteld wordt als de substantie van het laatste, zou kunnen worden bestempeld met den naam van aanschouwing van het *absolute*. Zij, die aan dit woord het burgerregt in de philosophie verschaften, verstaan daaronder datgene, wat boven alle tegenstellingen verheven is en wat, juist uit dien hoofde, noch in zichzelf eene tegenstelling hebben, noch iets, wat het zijn moge, als tegen zich overstaand dulden kan, want in het eene zoowel als in het andere geval zou het niet absoluut zijn.

Letten wij nu op de eerste bepaling, namelijk, dat het (absolute) zelf geene tegenstelling in zich heeft, dan beteekent dit niets anders, dan dat het een onbewogen zijn, d. i., het geheel voleindigde, gereede is. Slechts uit de tegenstrijdigheid wordt eene ontwikkeling geboren; derhalve waar geene tegenstelling bestaat, daar is eene ontwikkeling of onmogelijk, of zij is voltooid; in beide gevallen noemen wij het iets gereeds. (In dezen zin zegt men van een mensch, dat hij gereed is, wanneer ééne bepaling eene zoo groote magt over hem bekomen heeft, dat al de aan haar tegengestelde verdrongen zijn.) De tweede bepaling houdt in, dat het absolute niet slechts een gereed, voleindigd zijn, maar ook dat hetzelve het eenige zijn is; want, ware er ergens iets werkelijks buiten hetzelve, dan zou het daardoor beperkt worden; derhalve kan buiten hetzelve niets werkelijk zijn, maar alles heeft hoogstens de beteekenis van een bloot toevallig bijzijn

(*accidens*) van datgene, wat alleen een substantiëel zijn bezit. Gij ziet, derhalve, dat de beschouwing van het absolute geheel dat zal zijn, wat wij als ons standpunt beschreven hebben.

Dit standpunt nu, in deze gestalte, is insgelijks door Fichte geldend gemaakt op het gebied der Godsdienst en wel in zijne uitlokkende Voorlezingen, die onder den titel van *Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre* zijn in het licht verschenen. Nadat hij het standpunt van het practische idealismus, zoo als het in zijne *Wissenschaftslehre* door hem was uiteengezet, had verlaten en zulks inzonderheid door den invloed van Schelling, (zonder dat hij dit als waar erkende) en toen Jean Paul, in antwoord op zijne mededeeling, dat hij niet meer het Ik, maar God aan de spits van het stelsel plaatste, hem zeer geestig schreef, «dat hij zich dan uit zijne philosophie uitgephilosopheerd had,» deed hij, bij name in deze Voorlezingen, datgene als *zijn* gelden, wat tot daartoe door hem als moeten (*sollen*) was opgevat. In deze Voorlezingen nu maakt Fichte een onderscheid tusschen zijn vroeger standpunt (hoezeer hij hetzelve niet zijn vroeger noemt), als het standpunt der hoogere zedelijkheid, en het godsdienstige en wetenschappelijke, hetwelk hij in deze Voorlezingen doet gelden.

Ingevolge hetzelve nu *is* God alleen en buiten hem is niets; Hij is het zijn, hetwelk niet geworden en in hetwelk niets geworden is; Hij is de eenige realiteit; God is het, die in ons leeft en werkt; Gods wil in den mensch is deszelfs eigenlijk aandeel aan het zijn; de wereld is een bloot schijnleven, slechts staande gehouden door het verlangen naar het ware leven enz. Wij zien, dat God hier wordt opgevat als het absolute, hetwelk alléén een substantiëel zijn bezit, waartegen alles als afwisselende vorm verdwijnt. De afzonderlijke subjecten hebben geen ander leven, dan wanneer zij deel aan het Goddelijke leven hebben. Dit leven, als zijn accidens, is het zalige leven.

Ditzelfde standpunt, hetwelk door Fichte in zijne veranderde leer, objectief is uitgesproken, is in de theologische spheer, enkel in den boven aangeduiden *subjectiven* vorm, geldend gemaakt door mijnen onvergetelijken leermeester

Schleiermacher, een man, aan wien de theologie meer te danken heeft, dan men thans erkennen wil, dewijl hij haar hielp verheffen tot op een punt, tegen hetwelk zijn standpunt, als men daarbij blijf staan, inderdaad gebrekkig voorkomt. Wij vergeten echter maar al te ligt, dat, wanneer in zoodanig geval, de gekritiseerde zich niet op den voorgrond geplaatst had, wij niet tot zulk een hoogte zouden gekomen zijn. Ten eerstenmale heeft hij dit standpunt doen gelden in zijne *Reden über die Religion, an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in zijne *Monologen* en eindelijk in zijn *Christliches Glauben.*

Wij hebben gezegd, dat de subjective gestalte van dit standpunt daarin zal bestaan, dat het subject zichzelf aanschouwt als een bloot accidens van het zijnde. Hier zal zich het subject dus betrekken op zijne eigene bepaaldheid; eene dergelijke betrekking nu is hetgeen men *gevoel* noemt. Is nu deze bepaaldheid de volkomen accidenteelheid (toevalligheid), of geeft zij te kennen, dat het subject als een zelfloos of verdwijnend gesteld is, dan zal dit standpunt zijn: *gevoel* der eigen accidenteelheid of der *volstrekte afhankelijkheid*, zoo als Schleiermacher, in de tweede uitgaaf zijner *Glaubenslehre*, het wezen der godsdienst definieert.

Dit gevoel nu is niets anders, dan zelfaanschouwing, aanschouwing van den eigen toestand; van daar de in de *Leerredenen* en in de *Monologen* voorkomende vurige beschrijving van het eigen, met de Godheid vereende en van God doordrongen bewustzijn. Derhalve wordt ergens zeer treffelijk gezegd, dat ons hier de godsdienstige virtuoos wordt voorgesteld. (Schleiermacher heeft steeds het bewustzijn, dat in het gevoel niet de aanschouwing van een ander, van een object gelegen is, maar dat het gevoel slechts eene betrekking op de eigen bepaaldheid is. Hij zegt derhalve uitdrukkelijk, dat het gevoel geen voorwerpelijk bewustzijn is. Men kan, derhalve, niet God voelen, en evenmin het bestaan van God voelen, maar hoogstens uit zijn gevoel tot denzelven besluiten; men voelt blootelijk zijne eigen bepaaldheid.)

Uit dien hoofde is, bij Schleiermacher, de dogmatica

slechts eene beschrijving van vrome gemoedstoestanden, welke door het nadenken (de reflectie) in objective beweringen (dogmen) veranderd worden. De vereeniging nu van het subject met den oneindigen God, is deze, dat het subject het *volstrekt* afhankelijke, d. i., in het geheel niet terugwerkende is. Zich als dit bloot toevallige accidentele te voelen, is het beleven der waarheid of godsdienst. Terwijl alzoo, bij Fichte, het absolute werd opgevat als de eenige substantie, rigt zich hier de blik op het enkele subject en vat dit als bloot bijkomend, toevallig op; in beide gevallen is de inhoud der bewering dezelfde, wijl het op hetzelfde neêrkomt, of ik zeg: God alleen is, dan of ik mij zelven als niet-zijnde weet.

Het standpunt van Schleiermacher heeft derhalve deze groote verdienste, dat hetzelve het gevoel der bloote toevalligheid van het individu ingang heeft doen vinden. Maar juist omdat het *dit specifieke* gevoel is, hetwelk hij verdedigde, treffen hem de tegenwerpingen *niet*, welke de gevoelstheologie in het algemeen treffen. Even zoo, namelijk, als Kant's «geloof» misverstaan werd, even zoo hoort men, in onze dagen, menig theoloog het gevoel tot het beginsel der Godsdienst maken en zich daarbij zelfs op Schleiermacher beroepen, hoezeer het gevoel, hetwelk zij doen gelden, *toto capite* verschilt van Schleiermacher's afhankelijkheids-gevoel. Het eerste, namelijk, is niets anders, dan het zoogenaamde onmiddellijke weten, d. i., eene overtuiging, die niet vergezeld gaat van het levendige bewustzijn van de gronden derzelve, doch in allen gevalle is het een voorwerpelijk bewustzijn. Van daar dat zij, b. v., *gevoelen*, dat God is, of zelfs wel dat Christus de verlosser is enz. Schleiermacher konde zich aan zulk eene onnaauwkeurigheid niet schuldig maken, wijl hij volkomen juist inzag, dat men niets voelt, dan zijne eigen aandoening en mitsdien het gevoel zich nimmer tot een object uitstrekt. In het volstrekte afhankelijkheidsgevoel aanschouwt men slechts zichzelven als het verdwijnende tegen over hetgeen alleen substantieel is.

Wanneer wij nu dit standpunt gaan vergelijken met andere, die ons reeds bekend zijn, dan dringt zich bijna onwillekeurig

eene vergelijking met de mystiek aan ons op; te meer, daar gij vaak in de gelegenheid zult komen, van te hooren, dat de Voorlezingen van Fichte zeer mystiek zijn, of dat Schleiermacher een mystiker is. Werkelijk kan eene groote overeenkomst niet ontkend worden. Zoo als dáár, in de mystiek, de tegenstelling tusschen Ik en geloofsinhoud, welke zich in het oneindige progres der godsdienstige rusteloosheid vertoonde, plotselijk met geweld werd verbroken, terwijl men, met terzijdestelling der tegenstelling, beide deed gelden, even zoo is hier de tegenstelling tusschen het redelijke subject en het aan hetzelve tegenoverstaande object, met geweld belet geworden; gelijk dáár de eeuwige stroom der oscillatie in de onbewegelijke rust van eenen toestand herschapen werd, zoo is ook hier iets dergelijks gebeurd, terwijl het moeten (*sollen*) in een zijn veranderd werd.

Het kan ons, derhalve, niet verwonderen, dat, om (namelijk in de subjective houding van het Schleiermachersche standpunt) dezen toestand der identiteit aan te duiden, de uitdrukking *gevoel*, wegens deszelfs onmiddellijkheid, gekozen werd. Wij behoeven evenwel het groote verschil tusschen het mystische gevoel der eenheid met God, waarin het enkelwezen (het individu) als het enkelwezen, weet, dat het der waarheid deelachtig is, en het volstrekte afhankelijkheidsgevoel, waarin het zijne enkelheid, zijn eindig bestaan, weet als verdwijnend, niet verder te doen uitkomen. Dit onderscheid wordt over het hoofd gezien door hen, welke, in het algemeen, door loutere combinatiën niet tot onderscheiden komen (waarin, over het geheel, alle verwardheid van het denken bestaat) en mitsdien dit standpunt van het weten met dat van het geloof, onder den naam van mystiek, zamen voegen; terwijl men toch voor het minst het eerste als mystiek van het weten behoorde te bestempelen.

Vergelijken wij echter, in de tweede plaats, dit standpunt met dat van het practische idealismus, dan zien wij, dat het diametraal tegen hetzelve overstaat. Terwijl dáár, in het oneindige progres van het moeten, de waarheid met zichzelve in strijd was en daarom niet was, zoo sluit hier, in de strakheid van het zijn, de waarheid iedere tegenstelling en alle

worden van zich uit; terwijl dáár God eigenlijk *niet* was, maar slechts door het Ik moest voortgebragt worden, zoo is hier *slechts* God en het Ik verdwijnt tegen over Hem; terwijl dáár de waarheid *niet* was, zoo is hier *slechts* de waarheid. Het is derhalve geen wonder, dat, terwijl aan het eerstgenoemde standpunt, niet te onregte, het verwijt van *Atheïsmus* werd toegevoegd, men het andere beschuldigde van het tegenovergestelde, namelijk, van *Pantheïsmus*. Indien men nu onder pantheïsmus niet een droombeeld verstaat, hetwelk nimmer bestaan heeft, (namelijk eene beschouwing, volgens welke alle enkele dingen God zijn), maar die beschouwing, welke God als de eenige substantie opvat en van welke Spinoza gewoonlijk als de representant wordt aangehaald, dan valt het niet te ontkennen, dat het verwijt hier niet ongegrond is, gelijk dan ook in het aangehaalde werk van Fichte zeer veel woordelijk met Spinoza overeenstemt, en naauwelijks iemand zoo veel invloed op Schleiermacher mag hebben gehad, als Spinoza.

Wanneer, namelijk, om hier van de meest in het oog loopende grondtrekken van het pantheïsmus te gewagen, hetzelve geenen persoonlijken God, voorts geene eigenlijke voor zich bestaande persoonlijkheid van het enkelwezen en eindelijk geen kwaad als kwaad stelt, of aannemen kan, vermits alles noodzakelijk is, dan vinden wij, op het overwogen standpunt, inderdaad, deze beweringen werkelijk uitgesproken. Terwijl het absolute alle tegenstellingen van zich uitsluit, en echter slechts dáár persoonlijkheid is, waar eene tegenstelling bestaat, zoo wordt door Schleiermacher uitdrukkelijk beweerd, (Nagelaten werken, 3e deel), dat aan God geene persoonlijkheid toekomt. Verder hebben wij gezien, dat, op dit standpunt, het enkelwezen slechts leeft, wanneer het deel heeft aan het Goddelijke leven, en dat het, juist uit dien hoofde, zich als een bloot *accidens*, (volgens de uitdrukking van Spinoza, als *modus*), voelen moet. Eindelijk wordt, op dit standpunt, het kwaad niet tot het tegendeel van het goede, maar alleen tot iets minder goeds gemaakt, waardoor dan het begrip van straf onzin wordt, enz. (Geheel tegenovergesteld,

laat het practische idealismus eigenlijk geen goed toe, maar stelt slechts het aan zijn begrip niet beantwoordende, d. i., het kwaad.) Doch ook vergeet men hier, dat, ten spijt van het niet te ontkennen pantheïsmus van dit standpunt, in hetzelve veel gevonden wordt, wat verre verheven is boven de leer van het gewoonlijk zoogenaamde Theïsmus.

## ZEVEN EN TWINTIGSTE VOORLEZING.

De waarheid is derhalve hier opgevat als zijn, d. i., de identiteit van het subjective en objective is iets voltooids. Intusschen is het op de vroegere trappen en ook nog op den laatsten gebleken, dat beide verschillend zijn, dat derhalve de waarheid niet is. Dit onderscheid is, op het standpunt der aanschouwing, niet tot zijn regt gekomen, maar slechts, even als de mystiek dit deed, geïgnoreerd en gewelddadig ontkend geworden.

Vermits zij echter slechts met geweld ter zijde geschoven is, doch zichzelve heeft doen kennen als geregtigd of magt hebbend, staan thans de beide bepalingen tegen over elkander, dat de waarheid *niet is* en dat zij *is*, of dat de waarheid een *moeten* en dat zij een *zijn* is; beide nu moeten vereenigd worden.

Is nu de werkelijke vereeniging van niet-zijn en zijn het worden, dan zal de waarheid noch als niet-zijn, noch als zijn, maar als worden moeten worden opgevat. De rede zal dus aan deze beide eischen beantwoorden, wanneer zij de waarheid in derzelver worden inziet.

Iets nu wordt in zijn worden ingezien, wanneer men de wet of den regel van zijn worden weet. De wet of de regel van het worden noemen wij *bepaling* of *begrip:* Dit (het begrip) is het zijn van het voorwerp, hetwelk tevens een moeten, mitsgaders het moeten, hetwelk tevens een zijn is. De waarheid zal dus moeten worden ingezien, terwijl haar begrip wordt ingezien.

Was nu de betrekking der rede, waar zij het met een moeten te doen heeft, *produceren* en waar zij het met een zijn te doen heeft, *aanschouwen*, dan zal hare betrekking tot de waarheid, als een worden, het eene en het andere zijn. Derhalve zal de rede, indien zij de waarheid als het wordende bezit, of, wat hetzelfde beteekent, indien zij het begrip der waarheid inziet, haar even zoowel aanschouwen als voortbrengen. Dit bedrijf der rede, hetwelk het onmiddellijke aanschouwen verbindt met het door eigen werkdadigheid vermiddelde voortbrengen, noemen wij *begrijpen*, of *speculative kennis* in naauweren zin. Het bevat de nu laatst overwogen gestalten van het weten als opgeheven momenten in zich.

De rede, wanneer zij het worden der godsdienstige waarheid inziet, of haar begrijpt, doet de *Speculative theologie*, of *Godsdienst-wetenschap* geboren worden.

Deze deductie schijnt, behalve dat sommige uitdrukkingen het voorkomen kunnen hebben, van in eenen willekeurigen, ongewonen zin gebezigd te zijn, zóó veel te bevatten, wat tegen onze gewone voorstelling aandruischt, dat wij reeds uit dien hoofde hier menige toelichting moeten inlasschen, alvorens wij de mannen noemen, welke dit standpunt geldend hebben gemaakt.

Al dadelijk kan het schijnen, dat, indien de waarheid (b.v., God), als worden is opgevat, dit volstrekt niets anders is, dan hetgeen het practische idealismus beweerde en dat, indien daarbij toegegeven is, dat men deszelfs beweringen atheïstisch konde noemen, dan ook de speculative theologie bezwaarlijk van het verwijt van atheïsmus vrij te pleiten zou zijn. Hier moet echter dadelijk worden opgemerkt, dat bij alle schijnbare overeenkomst (welke hier natuurlijk plaats moet hebben, omdat het practische idealismus als één moment werkelijk in de speculative kennis ligt opgesloten), evenwel dit groote onderscheid aanwezig is, dat hetgeen slechts zijn moet *nimmer* is; waartegen hetgeen eeuwig *wordt*, (werkt) noodzakelijker wijze ook reeds bestaat (want hetgeen

wordt, heeft een begin van zijn.) Zegt men nu verder: ja, maar het is dan niet *gereed* en de speculative theologie leert, derhalve, dat God niet (gelijk de gewone voorstelling dit wil) gereed is, dan kan men dit wel toegeven, want het doode alleen is voleind, *gereed*, en juist omdat slechts het doode gereed is, kan Schelling, zonder godslastering, aan de gewone voorstelling te gemoet voeren *ein fertiger Gott sey kein Gott.* Men spreekt van God, als van eenen levenden God.

Leven is geen bloot dood bestaan of aanzijn, maar hetgeen leeft, leeft daardoor, dat het zich onderhoudt; daar nu onderhouden gelijk is aan voortdurend produceren, zoo ligt daarin opgesloten, dat het levende eigenlijk niet (slechts) is, maar zich (eerst) produceert. Daarom is dan het leven niet het gereede; niet alsof het beneden het gereed-zijn stond, maar omdat het daarboven staat. Maar nog meer, juist op grond van het gezegde, kan men toegeven, dat de speculative theologie beweert, dat God niet *is*. Zij beweert allezins, dat God niet *is*, d. i., zij beweert niet, dat God nog niet het zijn bereikt heeft, maar dat hij *meer* is, dan bloot zijn. Pregnant genomen, is derhalve de vraag: of God *aanzijn* heeft? met neen te beantwoorden, omdat aan God meer toekomt, dan onbewogen aanzijn, namelijk, werkelijkheid en leven. [Joh. 5, 17]

Dat hier de uitdrukking *worden* gebezigd werd, geschiedde, omdat zij de abstractste is, welke eene eenheid van niet-zijn en zijn uitdrukt, terwijl verandering of beweging reeds eene menigte andere bepalingen met zich brengt (vermits verandering gelijk is aan het worden eener qualiteit; beweging gelijk is aan verandering van de ruimte enz.) Ongetwijfeld is het woord «worden» al dadelijk ongepast, indien men daaraan eene voorstelling van tijd verbindt. Eene zoodanige moet verwijderd worden, omdat hier onder worden het eeuwige, van den tijd onafhankelijke, worden verstaan wordt. Mogt men het woord proces meer passend vinden, dan konde ik ook zeggen, dat de waarheid hier als proces is opgevat, gelijk men het leven een proces noemt.

Hetzelfde geldt ten aanzien van het woord «ontwikkeling» die volstrekt geene tijdelijke behoeft te zijn, gelijk de uit-

drukking in de mathesis «hieruit ontwikkelt zich . . . enz.» aantoont. Het woord «Geschiedenis» herinnert al te zeer aan den tijd, omdat geschiedenis niets anders is, dan ontwikkeling *in den tijd;* derhalve heeft men het te regt aanstootelijk gevonden, wanneer van de zijde der speculative theologie gezegd werd, dat men eene natuurlijke geschiedenis van het absolute wilde leveren, waarin, bij de ongepaste uitdrukking «geschiedenis», de nog minder gepaste van «Natuur» gevoegd is. Eeuwige geschiedenis van het absolute zoude, door de bijvoeging «eeuwig», aanduiden, dat van eene ontwikkeling in den tijd geene sprake is.

Ik heb voorts het woord *begrip* gebezigd in eene beteekenis, welke U misschien vreemd is voorgekomen, terwijl ik zeide, dat het de wet van het worden is; welligt kan ik hier al dadelijk duidelijker zeggen, wet der ontwikkeling. Ik heb reeds eenmaal (Voorl. 22) doen opmerken, dat men het woord begrip veelvuldig bezigt, waar men eigenlijk «algemeene voorstelling» behoorde te zeggen, in welk geval begrip niets anders is, dan bloot eene subjective voorstelling, die met de werkelijkheid niets te maken heeft. Om deze opvatting te verwijderen, heb ik nevens het begrip tegelijk het woord bepaling, als (hier) gelijkbeteekenend, aangevoerd. Onder begrip wordt derhalve hier niets anders verstaan, dan het eigenlijke wezen, de immanente bepaling van het wezen. Dit woord duidt, door zijne twee beteekenissen, naar welke het, in de eerste plaats het doel der ontwikkeling te kennen geeft, («dit is de bestemming van den mensch»), en anderendeels zoo veel als qualiteit heeten kan («wij vinden hierin deze bepalingen»), werkelijk de dubbelde beteekenis van het begrip aan, die wij in dezer voege bestempelden, dat wij zeiden, dat het een moeten is, hetwelk tevens een zijn is, en omgekeerd.

Dat het woord begrip werkelijk op die wijze gebezigd wordt, blijkt, b. v., uit de uitdrukking: dit of dat beantwoordt niet aan deszelfs begrip (alzoo bepaling in den eersten zin) en, dat men daaronder ook onscheidbare eigenschappen verstaat, blijkt uit de stelling, «In het begrip van den driehoek ligt,

dat zijn hoek = 2 R.» Wat het begrip van een voorwerp is, dat *is* het, en zijne gansche ontwikkeling bestaat slechts in het *worden* van hetgeen zijn begrip is. Zoo *moet* de mensch redelijk zijn, omdat hij een redelijk wezen *is*. Wij kunnen daarom het begrip aanduiden als de Goddelijke gedachte in de dingen, of als *dat*, wat God met dezelve voor heeft, waartoe hij ze bestemt. Hebben wij redelijkheid als het begrip van den mensch ingezien, dan weten wij ook, dat zijne geheele normale ontwikkeling door dit begrip bepaald is. Het begrip is mitsdien hier in dier voege de wet der ontwikkeling, dat het op ieder punt derzelve zegt, wat het zich ontwikkelende is en waartoe het zich ontwikkelen moet, op volkomen gelijke wijze, als de formule eener kromme lijn (naar mijn inzien, in het algemeen, het meest gepaste voorbeeld van het begrip), het beste zegt, wat eene kromme lijn is, juist omdat zij de wet der ontwikkeling opgeeft.

Begrip en begrijpen hangt zoo naauw zamen, dat het, naar het schijnt, zich van zelf verstaat, dat *het begrip in te zien* gelijk is aan begrijpen. Evenwel, vermits wij het woord begrip genomen hebben in eene beteekenis, die het, wel is waar, volgens het gewone taalgebruik heeft, doch die men daaraan niet altijd verbindt, zoo zou het toch nog noodig kunnen zijn, om aan te toonen, dat het begrijpen zich werkelijk steeds met eene ontwikkeling bezig houdt en te onderzoeken, of zich werkelijk daarin aanschouwen en voortbrengen vereenigen.

Volgens het gewone taalgebruik nu, heeft men nooit eene waarheid eerder begrepen, dan nadat men gezien heeft, dat zij noodzakelijk volgt uit gronden, waaraan men geldigheid toekent. Wat beteekent dit intusschen anders, dan dat eerst datgene begrepen is, wat als uitkomst verschijnt van het bewijzende en van onze eigen werkzaamheid? Hij moet het laten resulteren, d. i., hij moet het uit de gronden voortbrengen (van daar *efficere*.) Van den anderen kant heeft men even zoo het bewustzijn, dat men slechts dat begrijpen kan, wat werkelijk *is* (dat $2 + 2 = 5$, wil niemand als begrijpelijk laten doorgaan), derhalve geschiedt het begrijpen, naar onze gewone voorstelling, door een voortbrengen van dat, wat,

zonder ons, voortbrengen *is*. Beide nu ligt ook in het begrijpen, wanneer wij dit woord streng wetenschappelijk nemen.

Dan toch bestaat het begrijpen daarin, dat wij, door onze werkzaamheid, de bepalingen, die in een begrip liggen, er buiten plaatsen, en, vermits wij op die wijze, als het ware de verloskunde uitoefenend, slechts datgene te voorschijn *brengen*, wat zelf te voorschijn *komt*, de eigen ontwikkeling van het voorwerp *na* denken. Zonder ons denken ontwikkelt het zich niet; maar ons denken zal slechts *zijne* ontwikkeling (die van het voorwerp) voortbrengen. In zoover wij dus zijne ontwikkeling gadeslaan, gedragen wij ons aanschouwend; wanneer wij dezelve bewerken, voortbrengend. Noemen wij het eerste, wijl het aan het voorwerp gebonden is, kennen *a posteriori*, het laatste voortbrengen (zooveel als construeren) *a priori*, dan ziet gij, dat begrijpen, als zijnde beide, geen van beide is. Is in de aanschouwing het object een onmiddellijk object en in het produceren door onze werkzaamheid vermiddeld, dan zal het begrijpen, als boven deze tegenstelling verheven, noch enkel onmiddellijk, noch alleen vermiddeld weten zijn.

De geheele gang, welken wij in deze Voorlezingen gevolgd zijn, kan strekken tot eene proef, om het godsdienstige bewustzijn begrijpend te beschouwen, ten einde aanschouwelijk te maken, hoe men tracht te begrijpen. Wij hebben, bij dezen gang, ons steeds werkzaam betoond en de bepalingen in het licht gesteld, die in eenen ontwikkelden trap opgesloten lagen; wij hebben echter altijd slechts datgene in het licht gesteld, wat in denzelven lag en mitsdien noch *a priori* geconstrueerd, noch enkel *a posteriori* ervaren. Dewijl zulk eene beschouwing het oog er op houdt, hoe het voorwerp zich ontwikkelt, kan men in verzoeking komen, om te zeggen, dat de begrijpende beschouwing zich bezig houdt met de *genesis* van het voorwerp. Deze uitdrukking is slechts zoo lang juist, als men daaronder niet de uitwendige *genesis*, zoo als zij door toevalligheden, die aan het wezen van het zich ontwikkelende vreemd zijn, vermiddeld is, maar de inwendige,

eeuwige *genesis* en ontwikkeling verstaat, welke men het meest passend met het woord *dialektiek* bestempeld heeft. Hadden wij, b. v., altijd slechts eene zoogenaamde psychologische verklaring van het ontstaan der afzonderlijke trappen gegeven, zoo als wij dit ongeveer, op het slot der zevende Voorlezing, ten aanzien van het dogmatische bijgeloof deden, dan ware dit eene genetische beschouwing geweest; doch zij zou slechts getoond hebben, *hoe* iedere gestalte van het Godsdienstige bewustzijn ontstaat, doch zij zou niet getoond hebben, waarom zij onstaan *moet*. Dit kon slechts daardoor worden ingezien, dat wij deze noodzakelijkheid, als het ware, in het begrip van het dogmatismus erkenden; of doordien wij zagen, dat het eerste *eigenlijk* reeds dogmatisch bijgeloof en het andere slechts *werkelijk* was, wat het eerste eigenlijk was. In deze tegenstrijdigheid, dat iets eigenlijk iets anders is, dan het werkelijk is, ligt de noodzakelijkheid *dier* ontwikkeling, welke men dialektiek noemt. Ons onderzoek is tot dus ver een reproduceren geweest van de eigen dialektiek van het Godsdienstige bewustzijn. (Vergel. Voorl. 2.)

Wij hebben, ten tweede, het begrijpen ook genoemd *Speculatief kennen* in engeren zin. Na al hetgeen reeds meermalen over de uitdrukking «speculatief kennen» ter loops gezegd is, zullen wij dit niet meer betwisten kunnen. Het wezen toch van hetzelve bestond in niets anders, dan daarin, dat de kennende rede zichzelve in het gekende, als in eenen spiegel, weder zag; maar het begrijpen nu bestaat, gelijk wij zagen, daarin, dat wij van het begrip van het voorwerp (in eenen objectiven zin) een begrip (subjectief genomen) erlangen, of met andere woorden: wij gedragen ons daarbij denkend en wat wij daardoor inzien (kennen), is slechts de (Goddelijke) gedachte, die in de dingen ligt. Ons werk bestaat derhalve daarin, dat wij, wanneer wij de waarheid nadenken, juist slechts God nadenken, d. i., zijn denken in ons laten werken.

Vermits alzoo onze werkzaamheid denken, het gekende intusschen evenzoo denken is, zoo is onze kennis daarin met het voorwerp identisch, d. i., speculative kennis. Wij zeiden

echter, dat zij dit is in *eenen engeren zin*, alsof, in eenen ruimeren zin, ook eenige andere kennis aanspraak zou kunnen maken op dezen naam. Dit is volkomen juist, want vermits eigenlijk (d. i., aan zich) ieder weten reeds een zelfkennen der rede in de objecten is, en hoe hooger het zich ontwikkelt, zulks ook des te meer wordt, zoo is ook ieder ander weten ten minste een begin van speculative kennis, doch alleen in zoo ver niet, dat het opzettelijk als zoodanig gesteld zou zijn. Dit laatste is slechts het begrijpende kennen, hetwelk juist deswege, in den eigenlijken of engeren zin, zoo genoemd wordt.

Even als het begrijpen het produceren en aanschouwen, als opgeheven momenten, in zich bevat, zoo bevat ook de speculative theologie de laatst overwogen gestalten der Godsdienstwetenschap in zich. Dit wil niet zeggen, dat zij uit het praktische idealismus en het pantheïsmus is zamengesteld, want dan zouden deze beide zijn, wat zij waren, ten spijt van derzelver verbinding; maar zij bevat beide in die *organische* eenheid, waarin zij beide hebben opgehouden te zijn, wat zij waren. (Zoo zijn, in het levendige organismus, zuurstof, waterstof enz. slechts als opgeheven momenten; hetzelve is niet uit deze zamengesteld, doch zij treden, als zoodanig, eerst te voorschijn, wanneer het organismus, ophoudt, d. i. in de verrotting. Of: volgens de kleurenleer van Göthe, geeft de zamenstelling of vermenging van licht en donker het kleurlooze graauw; de opheffing van beide daarentegen de kleur.) Wil men ze nemen als datgene, wat zij vroeger waren, dan moet men vooraf de organische eenheid verbreken, hen scheiden; in den normalen toestand hebben zij zich in dier voege geneutraliseerd, dat de speculative theologie noch het eene noch het andere is, even als het zout noch een zuur noch een oxydum is.

Eene dergelijke gewelddadige scheiding, (waartoe inderdaad, voor een gedeelte, zij aanleiding geven, die zich tot de specnlative theologie bekennen, en eenzijdig het eene of andere moment geïsoleerd vasthouden) wordt nu door dezulken beproefd, welke slechts bij de ééne of de andere bepaling staan blijven en, dewijl nu deze natuurlijk de gestalte aanneemt, die zij bezat, vóór dat zij door de tegengestelde ge-

neutraliseerd werd, alsdan de speculative theologie of van Fichtesch atheïsmus of van pantheïsmus beschuldigen. Overwegen wij het eerstgenoemde verwijt, dan hebben wij bereids opgemerkt, dat, indien dáár God volstrekt niet was, Hem echter, indien Hij als leven wordt opgevat, geene werkelijkheid betwist wordt. Wij hebben verder gezien, dat dáár de identiteit van het subject met God bestendig slechts zijn *moet;* maar toch nimmer *is* en dat alzoo, vermits in deze vereeniging alleen de zaligheid bestaat, het tantalische leven der onzaligheid voor altijd bestendigd is. De speculative theologie daarentegen, wijl zij deze vereeniging niet in het eindelooze verschuift, handhaaft de *realiteit* van het goede en van de zaligheid van het subject.

Uit hoofde van deze gemakkelijk te kennen onderscheiden, is het verklaarbaaar waarom de speculative theologie betrekkelijk veel zeldzamer van atheïsmus, dan van pantheïsmus beschuldigd wordt, alsof zij zich met het laatste wel liet vereenigen; doch het is ligt te bewijzen, dat dit laatste evenzeer als het eerste in de speculative theologie opgeheven is. In het pantheïsmus was de waarheid tot een bloot zijn gemaakt, hetwelk alle tegenstelling van zich uitsloot en deswege noodzakelijk een onpersoonlijke substantie zijn moest, die *slechts* zijn had. De speculative theologie vat God op als proces, d. i., als levendig bewustzijn en doet Hem juist daarom niet iedere tegenstelling vlieden; maar werkelijke wezens tegenover zich stellen. Met andere woorden: de absolute substantie kan niets vreemds, niets, wat iets anders dan zij zelve is, buiten zich dulden. God, als subject, d. i., als persoonlijkheid, laat daarentegen persoonlijkheden, als vrij, buiten zich bestaan en laat de verschillen toe, opdat eene hoogere bewuste identiteit, de liefde, in de plaats van het slechts vreezende gevoel der volstrekte afhankelijkheid zich vestige.

Volgens het pantheïsmus hadden deze (persoonlijkheden) slechts een schijnbaar bestaan, welker zaligheid enkel daarin was gelegen, deelen van zijn leven te zijn. Het zou kunnen schijnen alsof wij bijna hetzelfde van de leer der speculative theologie hadden betoogd, toen wij zeiden, dat men, volgens

haar, het Goddelijke denken in zich laat werken. Doch men *laat* het juist werken en daarin, dat wij het *toelaten* (wij kunnen het even zoo ook niet toelaten en onze eigene verkeerde gedachten hebben), daarin ligt opgesloten, dat wij meer zijn, dan bloote schijn-personen, en dat wij ons niet slechts als volstrekt afhankelijk voelen, maar ons als vrij moeten weten. Onze identiteit met God is niet het absoluut, gereede, voleindigde, maar zij *wordt* en daarin ligt, ten slotte, het groote onderscheid tusschen de leer van de speculative theologie en het pantheïsmus met opzigt tot het kwaad. Het pantheïsmus ontkent het kwaad in dier voege, dat het dit zelfs tot iets noodzakelijks maakt en hoogstens voor iets minder goeds verklaart. Volgens het pantheïsmus *is* derhalve het kwaad, maar het is toch geen kwaad; volgens de leer der speculative theologie is het kwaad *kwaad*, doch het is geen onbewogen, maar een vergankelijk zijn, een doorgangspunt, weshalve het niet *is*, maar vergaat. Meer zal tot toelichting van dit verwijt niet behoeven te worden bijgebragt; het berust, gelijk wij zeiden, op eene gewelddadige scheiding van het identisch gewordene.

Wanneer de speculative theologie er zich toe bepaalt, om het begrip van God, zoo als dit in de Christelijke godsdienstleer *gegeven* is, zich te laten ontwikkelen en alles, wat in de Christelijke leer vervat is, als noodzakelijke ontwikkeling van dit begrip uit een te zetten, dan is dit *Speculative dogmatiek.*

Wanneer zij daarentegen niet van het gegevene uitgaat, maar het begrip van God, gelijk het zich in het gansche stelsel van het weten vertoond heeft, zich laat ontwikkelen en zich niet beperkt tot het gebied der Christelijke godsdienst, maar de trappen der noodzakelijke ontwikkeling van het begrip Gods ook in de andere godsdiensten nagaat en aantoont, dan is zij *Philisophie der godsdienst.*

In opzigt zoowel tot den omvang, als tot den vorm van beide is hare verwantschap, even als hare verscheidenheid, in de vorenstaande woorden uitgesproken.

In het algemeen verstaat men onder *dogmatiek* de wetenschap van de christelijke geloofsleeringen. Daarbij heeft men het bewustzijn, dat de wetenschap, even als hare bron, de rede, slechts één is, en spreekt derhalve van *de* wetenschap der geloofsleeringen (bij mijn weten is Hase de eenige, welke de dogmatiek bepaalt als *eene* wetenschap van de in de Kerk geldige Godsdienst.) Vermits de ervaring desniettemin toch leert, dat er verschillende dogmatika's zijn geschreven geworden (eene ervaring, waardoor Hase er welligt toe gekomen is, om de evengemelde bepaling te maken), zoo kunnen dezelve zich slechts in denzelfden zin van elkander onderscheiden, waarin men, ondanks dat het weten slechts één is, toch onderscheid maakt tusschen de verschillende wijzen van het weten, namelijk, als verschillende ontwikkelingstrappen van het ééne weten. Dit wil zeggen, dat, naar mate hij, welke een dogmatica schrijft, op den eenen of anderen trap van het weten staat, zijne dogmatiek ook in die mate van die eens anderen dogmatikers zal afwijken. Door deze afwijkingen ontstaan alzoo verschillende dogmatica's, eene van de historische school, eene naturalistische, eene rationalistische enz.

Indien nu op het standpunt der speculative kennis de proef genomen wordt, om de Christelijke geloofsleer wetenschappelijk uiteen te zetten, dan zal eene dergelijke proef binnen het gebied der dogmatiek vallen; als specifieke onderscheiding van alle andere soorten van dogmatiek, wordt de trap van het weten er bijgevoegd en deze dogmatiek speculative dogmatiek genoemd. Dat het haar wezenlijk zal te doen zijn, om alles, wat zij in zich bevat, te begrijpen, d. i., zulks zich uit een begrip te laten ontwikkelen, heeft zijnen grond daarin, dat zij speculative dogmatiek is, en wijl dit haar begrip door Bijbel en Kerk *gegeven* is, zoo volgt daaruit, dat zij dogmatiek, of wetenschap der *Christelijke* godsdienstleer is. De dogma's zijn haar gegeven en zij moet dezelve begrijpen, d. i., dezelve laten ontstaan.

Onder *Philosophie der Godsdienst* verstond men langen tijd en verstaat men thans nog grootendeels dat, wat men ook wel gewoon is, natuurlijke of rationele theologie te noemen

namelijk, eene wetenschappelijke voorstelling van godsdienstige waarheden, zoo als die niet aan eene bepaalde Kerkelijke gemeenschap toebehooren, maar de eigendom van alle Godsdiensten zijn. Overeenkomstig deze bepaling poogde de philosophie der Godsdienst het gemeenschappelijke in alle Godsdiensten uiteen te zetten. Schleiermacher zag het maar al te wel in, dat, indien men slechts het gemeenschappelijke uit alle Godsdiensten wilde doen uitkomen, dit een minimum, zoo niet zelfs = 0 zoude worden. Van den anderen kant deed zijn, in het opmerken van onderscheiden en eigendommelijkheden zeer geoefende, blik hem gemakkelijk inzien, dat juist in datgene, waarin de onderscheidene Godsdiensten van elkander afwijken, het hoogste gewigt gelegen is. Derhalve stelt hij, als begrip der godsdienstphilosophie vast, dat zij een deel der wetenschappelijke geschiedkunde en eene kritische vergelijking der verschillende godsdiensten zijn moet.

Indien op het speculative standpunt eene philosophie der godsdienst wordt bearbeid, dan wordt zij noodzakelijk beide tegelijk. Wanneer zij, namelijk, het begrip van God ontwikkelt, niet zoo als het door de Christelijke godsdienst gegeven is, maar zoo als het in al de verschillende godsdiensten voorkomt, geeft zij *eensdeels*, dat, wat in alle godsdiensten gelijk is; vermits echter dat gelijke in de verschillende godsdiensten verschillend ontwikkeld is, zoo zal, *anderendeels*, ook aan de verscheidenheid der godsdiensten regt gedaan worden. Schleiermacher kon op een standpunt, waarop alles als *zijn* wordt opgevat, ook de verscheidenheid slechts als eene zijnde opvatten; deswege onderscheiden zich bij hem de godsdiensten niet slechts als trappen, maar ook als soorten. Op een standpunt daarentegen, waarop de waarheid wordt geweten of gekend, als zich ontwikkelend, worden de verschillende godsdiensten verschillende noodzakelijke ontwikkelingstrappen der godsdienst in het algemeen, en, dewijl in den laatsten trap, als het doel der ontwikkeling, de waarheid derzelve ligt, zoo kan men zeggen, dat de philosophie der godsdienst in alle godsdiensten pogingen der ware godsdienst moet leeren kennen, die men verongelukt kan noemen, in zoover zij, die

een bloot doorgangspunt moesten zijn, getracht hebben, zich als het hoogste te doen gelden.

Vergelijken wij nu beide wetenschappen met elkander, dan is het gemeenschappelijke in dezelve dit, dat beide den Godsdienstigen inhoud moeten begrijpen en alzoo dialectisch ontwikkelen. Het is noodeloos, hier alles te doen uitkomen, wat, als gemeenschappelijk voor beide, daaruit volgt; vermits hetgeen van de speculative theologie in het algemeen geldt, niet minder op haar, als speculative dogmatiek, dan op haar, als philosophie der Godsdienst, van toepassing is; daarentegen moeten wij letten op hetgeen uit de gegevene begripsbepaling voor het verschil tusschen beide wetenschappen volgt. Dit bestaat

*a*) in een onderscheid, wat betreft den *omvang*. Hier valt het in het oog, dat de philosophie der Godsdienst meer dan de speculative dogmatiek, bevat. Vermits zij, namelijk, alle Godsdiensten als verschillende ontwikkelingstrappen beschouwt, zal zij zich niet tot eene wetenschappelijke uiteenzetting van het Christendom bepalen, maar alle andere Godsdiensten tevens moeten omvatten. Is nu (gelijk hier bij anticipatie kan worden gezegd), de Christelijke Godsdienst de hoogste ontwikkelingstrap, dan zal het de taak der Godsdienstphilosophie zijn, om aan te toonen, hoe de verschillende Godsdiensten de standpunten aanduiden, welke de Godsdienst doorloopt, om Christelijke Godsdienst te worden; zij zal derhalve den ganschen weg, om welken de dogmatiek zich niet bekommert, mede moeten afleggen en op die wijze de betrekking vaststellen, welke de Christelijke Godsdienst tot alle overige heeft; zoo dat zij, in haar laatste deel, al datgene zal bevatten, wat den ganschen inhoud der dogmatiek uitmaakt. Van den anderen kant bevat de dogmatiek wederom *meer*, dan de philosophie der Godsdienst, wijl deze zeer wezenlijke bestanddeelen der dogmatiek van zich uitsluit. Terwijl, namelijk, de dogmatiek van een gegeven uitgaat, namelijk van dat, wat, volgens eene bepaalde Openbaring, in eene bepaalde Kerk geleerd wordt, moet zij tegelijk exegesis, historie enz. inhouden, om al hetwelk de philosophie der Godsdienst, die haar begin niet ontleent van een gegeven, of van buitenaf geworden begrip, natuurlijk zich niet bekom-

mert. Beide wetenschappen vormen deswege als het ware twee elkander snijdende cirkels, welke een gemeenschappelijk gebied hebben (het begrijpen der Christelijke leer), doch ieder van welke nog een eigen gebied heeft, hetwelk door de andere niet wordt aangeroerd. De dogmatiek bevat, wat de philosophie der Godsdienst zich niet aantrekt en de philosophie der Godsdienst bevat velerlei, waarmede de dogmatiek zich niet moeijen mag. Met dit laatst bedoelde hangt zamen

*b)* het onderscheid betreffende den *Vorm*. De dogmatiek, dewijl zij er zich toe bepaalt, om den inhoud der Christelijke leer, als ontwikkeling van het Christelijke begrip van God te begrijpen, moet dit zoodanig opnemen, als het in de Christelijke leer *gevonden* wordt, en gaat mitsdien van een empirisch *datum* uit. Even zoo verschijnen ook, in den voortgang, de afzonderlijke leeringen weder als empirische data en moeten als zoodanige worden overgenomen. Deze vorm van het gegeven-zijn, moet, wel is waar, in zoo ver opgeheven worden, als de speculative dogmatiek, juist omdat zij dit is, alles als een beeld der rede moet inzien, en er eindelijk volstrekt niets overblijven mag, dan een bloot empirisch gegeven, (hoogstens het niet opgaande overschot der toevalligheid); maar de weg, dien zij inslaat, zal evenwel altijd deze zijn, dat zij uitgaat van het gegevene en te land komt bij hetgeen verheven is boven het gegevene; dat zij de waarheid als iets werkelijks aantreft en nu de noodzakelijkheid van dit werkelijke begrijpt, of, om het in eenen thans geliefkoosden vorm uit te drukken, de speculative dogmatiek gaat uit van de geschiedenis en vindt in haar de idé terug. Vermits de *Philosophie der godsdienst* niet tot den kring van deze of gene godsdienst alléén beperkt is, moet zij juist uit dien hoofde geheel anders te werk gaan. Bij haar is het uitgangspunt niet iets gegevens, maar datgene, wat voortvloeide uit de wetenschappen, die haar voorafgingen, zoo als, psychologie, regts-philosophie enz. Het begrip van God, hetwelk een resultaat is, in den loop van het stelsel verkregen, beschouwt zij in zijne noodzakelijke ontwikkeling en van de verschillende stadien

zijner ontwikkelingen uit, ziet zij nu om naar verschijnselen in de werkelijkheid, die op de steeds verschillende trappen zijn blijven staan. Bij haar, vermits zij speculative theologie is, zal, even als bij de dogmatiek, dit de uitkomst zijn, dat het positive en redelijke, het werkelijke en noodzakelijke, geschiedenis en idé identisch zijn; doch zij zal *uitgaan* van het redelijke, het noodzakelijke, de idé, en aantoonen, dat deze ook werkelijk, geschiedenis enz. is, terwijl de dogmatiek juist den tegenovergestelden weg inslaat. In het kort, bij alle verwantschap, die er tusschen de systematische theologie en de philosophie der godsdienst, beide genomen als speculative godsdienstwetenschap, bestaat, zal het tusschen beide bestaande onderscheid in den vorm niet verdwijnen.

Thans blijft ons nog overig, het standpunt van het weten, hetwelk wij als speculative kennis aanduidden, en zijne toepassing op het theologische gebied *in de werkelijkheid weder na te gaan.* Aan Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, den heros der philosophie, komt de verdienste toe, van het eerst het standpunt te hebben doen gelden, waarop de waarheid als worden, als proces, wordt opgevat. Uitgaande van Fichte en daarbij door Spinoza aangetrokken, vertoonen zijne eerste geschriften eene overwegende helling eerst naar genen, vervolgens naar dezen, tot dat het hem gelukte, de stugheid en levenloosheid van het Spinozismus door de Fichtesche rusteloosheid te breken en leven aan dit marmeren standbeeld in te blazen.

Schelling bepaalde zich aanvankelijk daartoe, dat hij het proces der ontwikkeling slechts in ééne sfeer van het weten, de Natuur, trachtte aan te wijzen. Hier moest de speculative physiek of Natuur-philosophie het (tijdlooze) worden der Natuur inzien en in hare voortbrengsels eene trapswijze opvolging leeren kennen, welke voortbrengsels, als het ware, de versteende afbeeldsels zijn, waardoor de Natuur den weg harer ontwikkelingen kenmerkt. Men heeft alle uitdrukkelijke verklaringen van Schelling over het hoofd gezien, zoo vaak men hetgeen slechts een deel der philosophie moest uitmaken, tot

het geheele stelsel maakte en dit Natuurphilosophie noemde. Vermits hij, in den aanvang, geene volledige uiteenzetting van de philosophie des Geestes gegeven heeft, zoo ontbreekt ons ook eene uitvoerige godsdienstleer. Beginsels derzelve ontmoeten wij in de Voorlezingen *über das akademische Studium*, even als in zijn werk *über Philosophie und Religion.* Eenen grondslag voor eene begrijpende uiteenzetting van den godsdienstigen inhoud, legde hij in zijne diepzinnige verhandeling over de vrijheid, welke (het is waar, vaak in eenen vorm, die aan de mystiek herinnert) datgene levert, wat men als eene geschiedenis der Natuur van het absolute verafschuwd heeft, omdat men het niet begreep. De door Schelling beloofde philosophie der mythologie zal waarschijnlijk op dezen grondslag voortbouwen.

Intusschen was bereids twee jaren vroeger door Schelling's leerling en vriend, later den uitwerker van zijn stelsel, mijnen onsterfelijken leermeester Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de *Phaenomenologie des Geistes* in het licht gegeven, een werk, hetwelk Hegel gewoon was, zijne ontdekkingsreis te noemen en hetwelk ons inderdaad berigten geeft van betooverde eilanden, die door niemand vóór hem op den onstuimigen oceaan der theologie ontdekt zijn. Dit werk, hetwelk, behalve de strekking, om tot inleiding in de Schellingsche philosophie te dienen, eene dialectische ontwikkeling levert van het bewustzijn in deszelfs verhevenste momenten, en mitsdien ook van het godsdienstige bewustzijn, bevat meer godsdienstwetenschap, dan menig dogmatisch leerboek. In zijne *Encyclopaedie* heeft Hegel meer bepaald de plaats aangewezen, die de philosophie der godsdienst in het gansche stelsel te bekleeden heeft, en uitsluitend zijn aan dit onderwerp toegewijd de door Marheineke, na den dood van Hegel, uitgegeven *Vorlesungen über Religionsphilosophie*, een werk (van Hegel), hetwelk al de voordeelen, maar tevens ook al de gebreken bezit, die getrouw wedergegeven academische Voorlezingen, wat den vorm aangaat, hebben en moeten hebben, bij vergelijking tegen streng systematische werken.

Behalve Schelling en Hegel noemen wij hier de in den geest aan hem verwante Steffens, Baader, Schubert en anderen. Schelling en Hegel zijn, God dank, niet zonder invloed op de theologie gebleven; door het te voorschijn roepen zoowel van bestrijders als aanhangers, hebben zij in de wetenschappelijke theologie een nieuw leven gebragt. Blijven wij bij de aanhangers staan, dan kunnen wij als eene speculative dogmatiek, geheel in den zin der vroegere schriften van Schelling, noemen: Möller, *speculative Darstellung der christlichen Lehre;* verder kan genoemd worden, Simon Erhard, *Einleitung ins theologische Studium*, een zeer geestrijk en aantrekkelijk boek, ofschoon in hetzelve veel ongegronds voorkomt. Opmerkelijk is, in dit opzigt, de *Einleitung in die Dogmatik*, van Baumgarten Crusius, welke, naar het schijnt, dit standpunt later geheel heeft laten varen.

De invloed van Hegel heeft zich insgelijks niet vruchteloos getoond. De onbetwistbaarste verdienste ten aanzien der speculative dogmatiek hebben zich ongetwijfeld de thans vereeuwigde Daub en mijn vereerde leermeester en vriend Marheineke [1]) verworven. Behalve deze noem ik nog Rosenkranz, — Weisse en Fichte trachten slechts de in de school van Hegel gescherpte wapenen tegen hem te rigten. Ook in den boezem der R. K. Kerk vertoont zich eene speculative behandeling van hare leer. Baader heeft Voorlezingen over speculative dogmatiek in het licht gegeven; door hem opgewekt, doch later tegen hem gekeerd, zijn de pogingen van Günther en Pabst. Insgelijks heeft Staudenmeijer veel verdienstelijks geleverd. Ik kan het niet verbergen, dat het mij somtijds toeschijnt, dat deze speculative belangstelling, welke de R. Kerk duldt, gelijk zij vroeger de scholastiek duldde, eenmaal, even als deze, er toe zal bijdragen, om haar gebouw te doen wagchelen; niet alsof ik oordeelde, dat zij, welke deze belangstelling koesteren, het niet opregt met de Katholijke Kerk zouden meenen; integendeel, zij telt onder hen de aanzienlijkste en ijverigste aanhangers; dit was evenwel ook het

1) Thans ook reeds door den dood aan de wetenschap ontrukt. *Vert.*

geval bij de *Magistri*. Doch hoe het hiermede gaan moge, dit is zeker, dat door het ontwaken der speculative behoefte in genoemde Kerk, de weg wordt gebaand tot ware, geestelijke eendragt, die niet door controversen gestoord, maar veeleer dikwijls bevorderd wordt.

## ACHT EN TWINTIGSTE VOORLEZING.

In overeenstemming met het voorschrift van Spinoza, waar hij zegt: men moet *humanas actiones non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*, hebben wij, bij de beschouwing der noodzakelijke ontwikkelingsgeschiedenis van het godsdienstige bewustzijn, ons bestendig tot taak gesteld, om deze noodzakelijkheid zoowel, als de beteekenis van iederen (ontwikkelings)trap, te begrijpen. Wanneer het hierbij met het *ridere* niet altijd zoo streng genomen werd, dat, waar het *risibile* ons te sterk te gemoet kwam, wij het *risum teneatis amici* steeds indachtig waren, zoo zult gij mij toch het getuigenis geven, dat ik mij van het *lugere* en *detestari* even zoover verwijderd heb gehouden, als van het roemen en prijzen van eenig standpunt, hoe ook genaamd. Ons loven bestond daarin, dat wij hetzelve als noodzakelijk poogden te bewijzen; ons kritiseren en laken daarin, dat wij aantoonden, dat het zichzelf oordeelt, in voege dat wij, volkomen volgens de oude grondstelling, slechts laakten, terwijl niet eigenlijk *wij*, maar het standpunt zelf het beter maakte. De overgang tot eenen volgenden trap leverde de kritiek van een verlaten standpunt op.

Vermits wij nu het standpunt der speculative theologie voldoende gekarakteriseerd hebben, schijnt het dat hier dezelfde pligt op mij rust, om te toonen, welk standpunt hooger staat, dan dit, en in welk het noodzakelijk moet overgaan. Het zou U ook niet ligt bevredigen, wanneer ik zeide, dat mij geen hooger bekend is, en dat slechts een schelm meer geeft, dan hij heeft; want gij zoudt ongetwijfeld gevoelen, dat het

onvoegzaam ware, eene voordragt, die aanspraak wilde maken op de hoogstmogelijke objectiviteit, uit hoofde eener zoo subjective omstandigheid, plotselijk af te breken. Nog meer, gij zult wel allen verlangen, dat U een bewijs gegeven worden, dat, wanneer het onderzoek hier gesloten wordt, zulks met regt geschiedt.

Een dergelijk bewijs kan ongetwijfeld gegeven worden, doch veroorlooft mij, alvorens ik beproeve, hetzelve te leveren, eenige weinige, zoo gij wilt, geruststellende aanmerkingen. Zoodra iemand meent, dat zijn standpunt het ware is, dan wordt dit dadelijk aanmatiging genoemd, maar zoodra hij het zelfs waagt, dit uit te spreken, dan zijn er velen, die hem eigenlijk voor eenen Bedlam's candidaat houden. De bescheidenheid, of zelfs wel de demoed eischt, dat men voor zichzelven bekent, dat men dwalen en de tegenpartij ook gelijk hebben kan enz. Deze zoogenaamde demoed, die inderdaad weldra zoo ver zal gaan, dat, wanneer men zijnen God aanroept, men tegelijkertijd op eene demoedige wijze zal toegeven, dat hij volstrekt de ware God niet is, deze demoed is ons overigens niet onbekend; wij hebben denzelven bereids als ironisch standpunt leeren kennen. Wie denzelven is toegedaan, kan, in het algemeen, volstrekt geene overtuiging hebben, gelijk wij bij die gelegenheid hebben aangetoond, en wie van eene overtuiging spreekt, zonder dat hij haar voor de eenige ware houdt, heeft er, in het algemeen, geene.

Laat U intusschen, terwijl ik dit hier zeg, niet in slaap wiegen door de redenering, welke men heden ten dage zoo vaak verneemt, dat, indien dit of dat standpunt het hoogste is, er een stilstand geboren wordt in de ontwikkeling van den geest en dat dit gelijk staat met de bewering, dat men na eeuwen zelfs niet verder zou komen, dan de Hegelsche philosophie en wat van dien aard meer zijn mag. Het is zeer mogelijk, dat na eeuwen de wereld eene geheel andere, en dienvolgens ook het bewustzijn der wereld een geheel ander zal zijn; doch vermits wij niet na eeuwen leven, kan juist daarom het onderhavige standpunt het absoluut ware zijn. Dit is het, zoolang niet een ander hetzelve wederlegd heeft. Derhalve kan noch het woord be-

scheidenheid, noch het dreigen met de toekomstige eeuwen ons afschrikken, om van hetgeen wij als waar leerden kennen, te zeggen, dit *is* absoluut waar. Thans gaan wij over tot het bewijs, dat wij regt hebben, om ons onderzoek met dit standpunt te besluiten.

Ons gansche onderzoek heeft zich bezig gehouden met de ontwikkeling van datgene, wat wij stelden als het aanvangspunt van ons onderzoek en aanduidden als het (intransitive) *geloof* (Voorl. 3 en 4.) Alles wat wij hebben leeren kennen, waren trappen van deze ontwikkeling. Iedere ontwikkeling nu bestaat daarin, dat iets gesteld wordt als datgene, wat het aan zich *is*. Het einde der ontwikkeling is alzoo slechts de bevestigde, de weder voortgebragte aanvang; even als de vrucht des booms weder een zaadkorrel is. Daarin nu, dat het einde der ontwikkeling datgene moet bevatten, wat de aanvang bevatte, doch als bevestigd, daarin is ons een criterium gegeven, of eene ontwikkeling voltooid is, of niet. Want is het einde niet de bevestigde aanvang, en bevat het niet wat deze bevatte, dan blijft slechts één van beide over, te weten, óf de ontwikkeling is nog niet voltooid, óf zij is niet normaal geweest. Is daarentegen de ontwikkeling normaal geweest en is zij voltooid, dan moet het resultaat identisch zijn met den aanvang en omgekeerd: komt het resultaat met den aanvang overeen, en was de ontwikkeling normaal, dan is zij ook voltooid. Deze proef moeten wij derhalve op ons onderzoek maken.

Dat de ontwikkeling normaal is geweest, d. i., dat daarbij van buitenaf niets is ingemengd, wat den voortgang hinderen of met geweld veranderen kon; dat consequentelijk is voortgegaan, hebt gij gezien en ik heb, ter bevordering hiervan, U welligt te dikwijls vermoeid, door de hoofdpunten der overgangen steeds weder te herhalen. De vraag betreft dus eigenlijk slechts het tweede, namelijk, of datgene, wat de speculative theologie gewonnen heeft, werkelijk (slechts, om zoo te zeggen, in de tweede potens, d. i., in de sfeer van het weten), dat aanbiedt, wat het onbevangen geloof bezat, alvorens het nadenken (de reflectie) tusschen beide trad?

Het onbevangen geloof nu, bestond daarin, dat de mensch

zich identisch wist met God; de speculative theologie beweert de identiteit van het subject met God; het onbevangen geloof wist echter deze identiteit niet als onmiddellijk, doch als na de zonde voorgekomen, en in zijne vreugde lag het moment der smart. De speculative theologie onderscheidde zich van het pantheïsmus, dewijl zij het verschil erkende en was de door den twijfel en het niet-weten heengegane zekerheid. Ten spijt daarvan weet het onbevangen geloof zich in dien zin identisch met God, dat, hetgeen de mensch doet, Gods werk is en, omgekeerd, ten spijt van het verschil weet de speculative theologie het subject zoo identisch met God, dat zijn denken het laten begaan van Gods denken is. In het onbevangen geloof is het de zich verwaardigende genade Gods, die zich erbarmt; in de speculatie is het de intrede van het ware objective denken in den denkenden mensch; even als ginds de verwaardiging slechts mogelijk is, wanneer de mensch zich verzaakt, boete doet; zoo treedt hier de identiteit eerst in, na de intellectuële boete, die niets anders is, dan het verzaken, het doen van afstand van zijne subjective inzigten enz.

Één punt hebben wij, wel is waar, in de ontwikkeling aangetroffen, hetwelk in al deze opzigten niet achter het speculative schijnt terug te blijven, — het was de mystiek. Werkelijk is zij een relatief eindpunt en het laat zich uit haar verklaren, waarom juist mannen van groot gewigt, wanneer zij geenen tijd voor, of behoefte aan speculatie hebben, in haar berusten. Maar al wilden wij ons ook onkundig houden van alles, waarin de mystiek niet alles weder terug erlangd heeft, wat in het onbevangen geloof lag opgesloten (en er kan van dien aard velerlei zijn), het is ons genoeg, dat wij zagen, dat eene inwendige tegenstrijdigheid zich boven haar stelde; eene tegenstrijdigheid, die daarbij noodzakelijk was, omdat zij de tegenstelling met geweld wilde ignoreren, die echter de speculatie niet meer te vreezen heeft, wijl deze de tegenstelling heeft overwonnen.

En zoo heeft dan de proef, die wij op onze som maakten, getoond, dat zoo lang het geloof het bewustzijn is van de verzoening met God, en de wetenschap der Godsdienst zich bezig

houdt met het wetenschappelijk staven der Geloofsleer, zoo lang ook de speculative theologie de hoogste wijze van aanschouwing zijn zal. (Ongetwijfeld zal zij in de nieuwe wereld, die men ons thans aankondigt en die uit de puinhoopen van het Christendom de steunpilaren van hare tempels vormen wil, bezwaarlijk eene plaats vinden. Intusschen is het, God dank, nog niet zoo ver gekomen, dat wij gedwongen zouden zijn, om naar die nieuwe wereld te verhuizen.) Ons onderzoek nu, vermits het zóó tot deszelfs begin terug gekeerd is, was niets anders dan een Ilias en een Odyssea van het Godsdienstige bewustzijn. Ik wensch van harte, U de middelen aan de hand te hebben gegeven, om de lokkende Sirenen te ontwijken, die wij langs hetzelve zagen voorbij zweven, en lust, om U in het oude vaderland neêr te zetten. Zeer zeker, indien het eenmaal verlaten is, dan zijn er vele kruistogten noodig, om de getrouwe Penelope terug te vinden.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01197 1548

# DRUKFEILEN.

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Blz. | 2 | regel | 3 | v. bov. | *staat*: | nieuwere | *lees*: nieuweren |
| » | » | » | 9 | » | » | Philospben | » Pbilosophen |
| » | » | » | 17 | » | » | dagelijkscb | » dagelijks |
| » | 10 | » | 3 | v. ond. | » | bepalingen, | » bepalingen |
| » | 29 | » | 20 | v. bov. | » | onverschilig | » onverschillig |
| » | 30 | » | 4 en 11 | » | » | Mendelsobn | » Mendelssobn |
| » | 35 | » | 20 | » | » | Jesus | » Jezus |
| » | 49 | » | 10 | v. ond. | » | Dogmatimus | » Dogmatismus |
| » | 59 | » | 11 | » | » | zijne | » zijnen |
| » | » | » | 3 | » | » | bevrijdt | » bevrijd |
| » | 60 | » | 3 | v. bov. | » | zijnen | » zijne |
| » | » | » | 13 | v. ond. | » | zij | » bij |
| » | 61 | » | 8 | v. bov. | » | een dergelijk | » eene dergelijke |
| » | 66 | » | 18 | » | » | overscbreidt | » overscbrijdt |
| » | 76 | » | 1 | » | » | welke | » welken |
| » | 81 | » | 7 | » | » | den naam | » de naam |
| » | 103 | » | 2 | v. ond. | » | somnabulen | » sommambulen |
| » | 109 | » | 12 | v. bov. | » | *elk-* | » *elk* |
| » | 110 | » | 9 | » | » | om denzelven | » denzelven om |
| » | 112 | » | 3 | » | » | VORST | » VOST |
| » | 114 | » | 19 | » | » | anderen | » andere |
| » | 118 | » | 18 | » | » | volgend | » volgende |
| » | 129 | » | 11 | » | » | gedeelten | » gedeelte |
| » | 132 | » | 12 | » | » | phycbologie | » psychologie |
| » | 136 | » | 14 | v. ond. | » | strijd | » strijdt |
| » | 138 | » | 6 en 7 | v. bov. | » | den knop | » de knop |
| » | » | » | 9 | » | » | hij | » zij |
| » | » | » | 2 | v. ond. | » | dat zegt | » dan zegt |
| » | 141 | » | 7 | v. bov. | » | Een zoodanige naam | » Een' zoodanigen naam |
| » | 145 | » | 16 | v. ond, | » | zekeren | » zekere |
| » | 149 | » | 8 | » | » | een | » eene |
| » | 154 | » | 9 | v, bov. | » | eene | » eenen |
| » | 157 | » | 17 | » | » | zijn | » zijn. |
| » | 169 | » | 1 | » | » | zelf | » zelfs |
| » | 192 | » | 15 | » | » | identicb | » identisch |
| » | 194 | » | 2 | » | » | die | » dies |
| | 195 | » | 3 | v. ond. | » | punten, | » punten |
| » | 196 | » | 13 | » | » | ep | » en |
| » | 202 | » | 1 | v. bov. | » | kantscbe | » Kantscbe |
| » | 210 | » | 4 | » | » | rei | » rij |
| » | 211 | » | 5 | » | » | *Chriti* | » *Christi* |
| » | 219 | » | 10 | v. ond. | » | lijf | » ligchaam |
| » | 223 | » | 3 | » | » | steigt | » stijgt |
| » | 225 | » | 18 | v. bov. | » | bloet | » bloot |
| » | 229 | » | 2 en 5 | » | » | geraliseerd | » gercaliseerd |
| » | » | » | 9 | » | » | een bloot | » eene bloote |
| » | 234 | » | 4 | » | » | blijf | » blijft |
| » | 247 | » | 7 | » | » | absoluut | » absolutc |
| » | 248 | » | 15 | » | » | een | » eene |
| » | » | » | 1 | v. ond. | » | noemen | » noemen, |
| » | 254 | » | 4 | » | » | wagcbelen | » waggelen |
| » | 256 | » | 4 en 5 | v. bov. | » | worden | » worde |

De overige drukfouten gelieve de lezer goedgunstig te verschoonen.

A une époque qui sera à jamais mémorable par l'impulsion si vive donnée au développement de toutes les sciences positives, au moment où l'Économie politique, dégagée des faux systèmes et des discussions spéculatives qui l'avaient entravée jusqu'à présent, est devenu une étude indispensable pour quiconque veut utilement et activement servir son pays, les hommes de science et de pratique ont senti le besoin d'avoir un ouvrage qui reunit en un seul corps la masse des articles écrits sur cette matière par les plus célèbres publicistes et épars dans une foule de recueils, de posséder, enfin, un traité général qui déterminât consciencieusement le point auquel l'Économie politique est arrivée aujourd'hui, et qui offrit en même temps un travail aussi complet que possible, conforme aux progrès de la science politique, sur toutes les questions, sur toutes les matières qui y ont rapport. Ce besoin a été compris et l'oeuvre qui manquait nous est acquise. Un homme d'un mérite réel, qui joint l'expérience à la théorie, M. A. Sandelin, conseiller d'Etat en service extraordinaire, et ancien membre des États-Généraux, vient depuis quelques mois de faire paraître sur cette matière un important ouvrage, sous le titre de *Répertoire général d'Économie politique ancienne et moderne.*—

Réunir en une seule collection ce qui a été écrit sur l'Économie politique par tous les publicistes connus, c'eût été offrir un travail trop volumineux, souvent même s'exposer à d'inutiles répétitions; mais composer un ouvrage des extraits tirés des meilleurs auteurs et choisis avec discernement et une connaissance approfondie de la matière; former de chaque article, quand il y a lieu, un traité plus ou moins étendu, et traiter avec le développement qui leur convient toutes les questions soulevées utilement à diverses époques, c'était une œuvre difficile, qu'il n'était pas donné à tout le monde d'entreprendre. M. Sandelin s'en est tiré en savant et en maître, et nous ne savons pas ce que nous devons le plus louer dans l'auteur, ou sa patiente exactitude à compulser tant de volumes, tant d'écrits, ou la rectitude de son jugement dans le choix des extraits si bien coordonnés entre eux.

L'ouvrage de M. A. Sandelin est rédigé dans un ordre alphabétique où chaque matière est développée aussi largement que son importance le comporte, de manière à produire un cours complet d'Économie politique ancienne et moderne. Ainsi les éléments de cette science, quoique dispersés, peuvent se réunir à volonté sans longues recherches et satisfaire aussi bien le lecteur qui veut les approfondir dans toutes leurs subdivisions, que celui qui n'a besoin dans ses recherches que d'éléments partiels ou de se remémorer les principes qui s'y rattachent. Ainsi ce travail, pour le lecteur intelligent, c'est l'anneau qui s'enchaîne à l'anneau et constitue la chaîne que rien n'interrompt, et qui, jetée d'un point à un autre, réunit et confond en un seul et même faisceau, tous les éléments, tous les principes, tous les systèmes de la science. Nous ne pensons pas qu'il eût été possible de rendre un plus grand service aux hommes de savoir et de pratique. Le *Répertoire général d'Économie politique* deviendra le livre de toutes les bibliothèques; son succès est certain, et des suffrages imposants ont déjà devancé l'immense accueil qui est réservé à cette importante et consciencieuse publication.

Le nom si honorablement connu de l'auteur, et la confiance accordée à l'éditeur, M. P. H. Noordendorp, sont de sûrs garants que l'un et l'autre poursuivront avec persévérance et activité la tâche qu'ils se sont imposée. Il n'était donc pas nécessaire qu'une notice, accompagnant la première livraison, indiquât la table des matières, composées de 2,300 articles, plus ou moins étendus, qui formeront le corps de l'ouvrage. Aussi n'avons-nous vu dans cette riche nomenclature qu'une indication incontestable qu'il n'existe jusqu'à ce jour aucun travail en ce genre, réunissant des éléments plus précieux et plus étendus, sur tout ce qui se rattache aux principes et aux progrès de l'Économie politique.

Suivant un avis de l'éditeur, il paraîtra successivement cinq livraisons, de deux mois en deux mois, de manière que les deux premiers volumes, contenant chacun environ sept cents pages à deux colonnes, se trouveront publiés le 12 décembre de cette année, l'ouvrage complet qui se compose de cinq volumes, devant être terminé avant la fin de l'année 1847.

(*Journal de la Haye*, 12 *avril* 1846.)

*Bij den Uitgever dezes is mede verkrijgbaar:*

THEODORI RYCKII, JOH. GEORGII GRAEVII, NICOLAI HEINSII AD ADRIANUM BLYENBURGUM, ET ADRIANI BLYENBURGI AD DIVERSOS,

EPISTOLAE INEDITAE,

EDIDIT

COMMEMORATIONEM MERITORUM GENTIS BLYENBURGICAE IN PATRIAM LITERASQUE ET ANNOTATIONES,

ADJECIT

G. D. J. SCHOTEL,

PHIL. THEOR. MAG. LIT. HUM. DOCT., INSTITUTI REG. BELG. ORD. SECT. SOCIUS. SODALITATI LITERARUM PATR. LEYDENSI, ARTIUM ET DOCTRIN. ZEELANDICAE, RHENOTRAJECTINAE, ALIISQUE ADSCRIPTUS, V. D. M. IN PAGIS BRABANTIAE SEPTENTR. CHAAM, ALPHEN ET BAARLE-NASSAU.

**4°. — Prijs ƒ 3.80.**

---

JEAN DIODATI,

DOOR

Dr. G. D. J. SCHOTEL,

PREDIKANT TE CHAAM.

***Gr. 8°. — Prijs ƒ 1.80.***

---

ABBADONA,

EENE VOORLEZING,

DOOR

**H. P. TIMMERS VERHOEVEN,**

THEOL. DOCT. PREDIKANT DER NEDERDUITSCHE HERVORMDE GEMEENTE TE 'S GRAVENHAGE, RIDDER DER ORDE VAN DEN NEDERLANDSCHEN LEEUW, ENZ. ENZ. ENZ.

***Gr. 8°. — Prijs ƒ 0.60.***

---

AUSWAHL VON PREDIGTEN

DER

Berühmtesten Holländischen Kanzelredner

HERAUSGEGEBEN VON

**Dr. E. G. LAGEMANS.**

***Gr. 8°. — Prijs ƒ 3.15.***